Francesco Berto

CHE COS'È LA DIALETTICA HEGELIANA?

Un'interpretazione analitica del metodo

prefazione di Diego Marconi

Francesco Berto

CHE COS'È LA DIALETTICA HEGELIANA?

Un'interpretazione analitica del metodo

prefazione di Diego Marconi

INDICE

Ho scritto questo libro per me stesso (ossia, per diventare ricco e famoso), ma non avrei potuto farlo da un lato senza l'affetto, e dall'altro senza la competenza, delle persone e degli studiosi che hanno influito su di me.

Il debito che ho contratto nei confronti di Luigi Vero Tarca è difficilmente esprimibile, sia dal punto di vista umano che da quello filosofico. Per primo mi ha fatto comprendere che l'accostamento fra Hegel e Wittgenstein non solo non era peregrino, ma poteva far luce su ciascuno dei due grandi chiamati a confronto; per primo ha creduto nel mio progetto, quando era ancora in uno stato embrionale.

Luca Illetterati e Franco Chiereghin mi hanno aiutato nelle procedure di pubblicazione del libro, accettando di sottoporne il testo a referaggio anonimo per la collana del Poligrafo. Luca mi ha consentito di beneficiare dei suoi suggerimenti, sempre intelligenti ed eleganti, e la sua costante fiducia nel mio approccio non canonico a Hegel è stata un prezioso conforto.

Usando la gentilezza di inviarmi la sua tesi di dottorato, Diego Marconi ha impresso una svolta decisiva alla mia ricerca. Gli scritti di Marconi su Hegel sono rimasti poco ascoltati fra gli studiosi italiani, ma la loro influenza su questo lavoro è molto profonda e pervasiva.

Alcuni anni orsono, Emanuele Severino ha mandato a gambe all'aria le mie prime convinzioni sulla dialettica hegeliana e mi ha indirizzato verso l'idea di una semantica dialettica. In questa storia, Severino è l'autentico *sine quo non*.

Il mio interesse per la filosofia del linguaggio, e in particolare per la linea Wittgenstein-Quine-Davidson, è interamente dovuto alle lezioni e alla bravura di Luigi Perissinotto.

Massimiliano Carrara ha discusso con me, con il rigore e la precisione che lo contraddistinguono, una versione precedente del cap. 6, pubblicata nel n. 3 (2004) di "Iride" con il titolo *Un'interpretazione analitica della dialettica hegeliana*.

Le parti più antiche del cap. 3 costituivano un articolo sulle logiche paraconsistenti, in uscita su "Epistemologia" con il titolo *Some Issues Concerning Identity and Contradiction in Philosophical Logic*. Ringrazio Evandro Agazzi e Dario Palladino, che a suo tempo hanno letto e commentato favorevolmente quel lavoro.

Alcuni colloqui con Federico Perelda, e la lettura del suo poderoso saggio su Hegel e Russell, mi hanno aiutato a definire la mia linea d'indagine e a correggere vari errori.

Le discussioni con Enrico Bellinelli sono state uno stimolo eccellente; devo molto alla sua puntigliosa intelligenza, che mi ha insegnato a prestare attenzione ai miei *ontological commitments*.

Sara Zampieri, *Ote*, è la mia coscienza morale e il mio terapeuta wittgensteiniano. Il suo "principio di *chiarità*" è stato la mia luce nell'esplorazione delle oscure tortuosità della *Fenomenologia* e della *Logica*.

I ragazzi del Seminario di pratiche filosofiche di Venezia abitano il mio cuore anche quando mi assento per lungo tempo dal loro gruppo. Mi hanno insegnato che non si può essere un buon filosofo senza essere una persona decente.

Sono specialmente grato a Monica, la *Miss*, per la sua pazienza e indulgenza.

Mamma e papà, infine, si sono sobbarcati il compito più difficile: quello di sopportarmi durante la stesura del lavoro.

Abbreviazioni

Le abbreviazioni utilizzate per le citazioni dalle opere di Hegel sono:

Bew	*Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*
Diff	*Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*
Enz	*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*
GPh	*Lezioni sulla storia della filosofia*
GW	*Fede e sapere o filosofia della riflessione della soggettività*
JLM	*Logica e metafisica di Jena*
JR	*Filosofia dello spirito jenese*
Phän	*Fenomenologia dello spirito*
PhR	*Lineamenti di filosofia del diritto*
VSF	*Rapporto dello scetticismo con la filosofia*
WL	*Scienza della logica*

I numeri di pagina si riferiranno sempre alle traduzioni elencate in *Bibliografia*.

Per le citazioni da altri testi: quando nella *Bibliografia* è indicata l'edizione italiana di un testo in lingua straniera, si intende che ho citato da quella edizione. Altrimenti, la traduzione è mia.

PREFAZIONE

Diego Marconi

Non si può certo dire che la filosofia del ventesimo secolo si sia disinteressata della dialettica hegeliana. Dai "riformatori" italiani di inizio secolo, Croce e Gentile, fino all'ultimo Sartre, passando attraverso quasi tutti i marxisti o hegelo-marxisti – Lukács, Korsch, i teorici della scuola di Francoforte, Benjamin e Bloch, i "materialisti dialettici" dell'Europa centro-orientale – sono stati molti e tutt'altro che marginali i filosofi che hanno inteso fare della dialettica, eventualmente "rovesciata" secondo le indicazioni di Marx, il cuore del loro pensiero. Ancora nel 1983 Gianni Vattimo osservava che, mettendosi a filosofare "qui e ora" (cioè in Europa all'inizio degli anni Ottanta) ci si imbatteva in "un concetto largamente pervasivo", quello appunto di dialettica. Oggi forse pochi sarebbero disposti a sottoscrivere il giudizio di Vattimo, ma solo vent'anni fa esso appariva pienamente giustificato. Eppure, nonostante la pervasività della dialettica, Vattimo stesso proseguiva sostenendo che con quel concetto bisognava "cominciare a fare i conti"[1]. Cominciare? Sembrava che per decenni buona parte della filosofia che oggi chiamiamo "continentale" non avesse fatto altro. Eppure, forse anche qui non aveva del tutto torto Vattimo, e non solo per gli aspetti che aveva esplicitamente presenti. Vattimo pensava soprattutto all'ideale della *riappropriazione* – l'ideale per cui "ciascuno di noi può divenire lo spirito assoluto hegeliano" – di cui denunciava la valenza totalitaria e re-

[1] Cfr. Vattimo e Rovatti [1983], pp. 12-28.

pressiva "dopo i momenti caldi della rivoluzione"; e pensava ai diritti di ciò che il processo dialettico sacrifica e si lascia alle spalle, ai "diritti elementari del vivente". Facendo valere questi diritti anche a scapito della dialettica, filosofi come Benjamin e Adorno non erano più, in realtà, "pensatori della dialettica, ma della sua dissoluzione". Vattimo, insomma, vedeva nel pensiero dialettico una Grande Narrazione violenta ed escludente, e nel "pathos micrologico" con cui Benjamin e Adorno cercavano di rivitalizzare la dialettica e di darle un volto più umano la premessa e il sintomo della sua dissoluzione. *Questi* conti sono ormai effettivamente chiusi: l'idea di un sapere assoluto che è al tempo stesso l'anima e l'esito del processo storico è tramontata, almeno provvisoriamente, insieme ai soggetti storico-politici che se ne dichiaravano sostenitori; e quelli attualmente egemoni non sembrano interessati a riproporla, malgrado gli occasionali vaniloqui sulla "fine della Storia".

Ci sono però altri conti, meno *weltgeschichtlich*, che Vattimo non aveva presenti o non riteneva di evidenziare e che sono per molti aspetti ancora aperti. Mi riferisco alla pura e semplice *comprensione* della dialettica: alla questione di "che cos'è, o dovrebbe essere, o non può non essere il metodo dialettico". Nel 1964, Werner Flach aveva dichiarato che la ricerca su Hegel non aveva ancora dato una risposta attendibile a questa domanda[2]; e qualche anno dopo Hans Friedrich Fulda avrebbe ribadito, in termini ancora più catastrofici, che "la nostra interazione con la dialettica hegeliana non ha condotto, finora, ad alcun risultato soddisfacente"[3]. Ora la situazione è un po' cambiata, e il libro di Francesco Berto ne è una prova. Ma prima vediamo meglio qual era il problema.

Sarà stato anche trattato, in certi periodi, come un "cane morto", come diceva Marx; ma sta di fatto che, per quasi tutto il diciannovesimo secolo e buona parte del ventesimo, Hegel è stato un filosofo immensamente popolare e influente. Lo è stato per le sue tesi

Cfr. Flach [1964], pp. 55-64.
Fulda [1973], p. 231.

sostantive sulla natura, sulla storia e sull'uomo: per la sua teoria dello Stato e del suo rapporto con la società civile, per la sua critica della filosofia di Kant (in particolare della sua filosofia morale), per il suo spietato realismo etico e politico che sembrava far giustizia di ogni moralismo da anime belle, per il modo in cui ha sistemato i rapporti tra arte, religione e filosofia; lo è stato perché ha rivendicato, ed è parso fondare, il primato del sapere umanistico in un momento in cui già si cominciava a sospettare l'incolmabile vantaggio del sapere scientifico (delle scienze naturali e della matematica), e perché nella *Fenomenologia dello spirito* ha ricostruito la vicenda della cultura europea in un modo che sarebbe risultato paradigmatico per tutte le ermeneutiche a venire. E inoltre per molte altre ragioni.

Come ha notato Gadamer[4], Hegel ha esercitato la sua influenza più grazie alla "strepitosa efficacia" delle sue lezioni che in forza della "sibillina concettosità" dei suoi due libri. E tuttavia, è difficile negare il ruolo se non altro retorico di quella sibillina concettosità. L'influenza dei pensieri sostantivi di Hegel era potenziata dalla convinzione, o presunzione, che le esposizioni essoteriche delle lezioni si radicassero in un'esposizione scientifica che ne garantiva la dimostratività. Questa esposizione, contenuta nella *Fenomenologia* e soprattutto nella *Scienza della logica*, era organizzata secondo un metodo – quello dialettico – che ne garantiva la validità, perché "non [era] nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto; poiché è il contenuto in sé, la dialettica che il contenuto ha in lui stesso, quella che lo muove". Quale migliore garanzia di scientificità? "È chiaro che nessuna esposizione può valere come scientifica, la quale non segua l'andamento di questo metodo e non si uniformi al suo semplice ritmo, poiché è l'andamento della cosa stessa"[5]. Le lezioni o i testi come l'*Enciclopedia*, con la loro *großartige Anschaulichkeit*, assicuravano l'intelligibilità e la comunicatività del pensiero di Hegel, ma i testi esoterici come la *Logica* ne garantivano la fondatezza: non si trattava qui di semplici opinioni, ma dell'"andamento della cosa stessa". Na-

[4] Cfr. Gadamer [1971], p. 50.
[5] *WL*, p. 37.

turalmente, non pochi, da Trendelenburg a Schopenhauer, espressero fin dall'inizio qualche scetticismo sulla validità inconcussa della fondazione di pensieri così opinabili; ma chi tendeva a consentire con quei pensieri si faceva forte della loro dichiarata scientificità, e l'esistenza di presentazioni accessibili esonerava i non professionisti dall'obbligo di controllarla.

Così i pensieri di Hegel andavano per il mondo, corazzati da un'armatura di cui pochi verificavano la solidità. Certo, anche gli scritti esoterici e "scientifici" erano fonte di concetti largamente praticati: la negazione determinata, la negazione della negazione, per non dire delle famose leggi della dialettica di Engels. Ma non molti si davano la pena di stabilire se davvero l'infinità, in quanto idealità, è quell'essere determinato che si chiama esser per sé[6], o se l'universale, essendo un rapporto con il diverso solo come con se stesso, meriti di essere chiamato il libero amore e l'illimitata beatitudine[7].

Si determinò così, col passare degli anni e dei decenni, una curiosa situazione. Gli hegeliani, o i marxisti che accettavano l'eredità hegeliana, si appellavano alla dialettica, dicevano di praticarla, esortavano se stessi e gli altri a pensare dialetticamente. Di che cosa volesse dire "pensare dialetticamente" esistevano molte interpretazioni, nessuna delle quali risultava però particolarmente utile ad illuminare quello che sarebbe dovuto essere il testo paradigmatico del pensiero dialettico, e cioè il testo di Hegel, specialmente quello della *Scienza della logica*. Certo, non si vuole sostenere che non ci fosse nessuna parentela tra questo o quel luogo della *Logica* e, mettiamo, l'idea di Marcuse che ogni oggetto è correttamente definito (solo) dicendo ciò che esso non è e deve essere[8], o l'idea di Adorno che "il movimento del Concetto [...] è la coscienza onnipresente, animante ogni genuina conoscenza, dell'unità e dell'egualmente inevitabile differenza del concetto rispetto a ciò che deve esprimere"[9]. Teoremi

[6] Cfr. *WL*, p. 154.
[7] Cfr. *WL*, p. 683.
[8] Cfr. Marcuse [1968].
[9] Adorno [1963], p. 92. Tutte le citazioni di Adorno che seguono sono tratte da questo testo.

come questi coglievano in modo plausibile certe intenzioni del discorso dialettico di Hegel, ma non chiarivano più che tanto la sua microstruttura argomentativa. Non era chiaro, quindi, in che modo esattamente il discorso di Hegel – il paradigma della dialettica – esemplificasse quel metodo che si diceva di voler praticare. La parentela tra le proprie intenzioni teoriche e quel che aveva fatto Hegel veniva rintracciata soltanto al livello delle grandi linee: come Hegel, si trattava di esibire l'inadeguatezza di ciascuna singola determinazione concettuale, e di ciascuna realtà particolare che è costituita da quelle determinazioni; come Hegel, occorreva cogliere la processualità della realtà e la contraddittorietà da cui quella processualità è mossa; come Hegel, bisognava vedere la diversità nell'identità, e la contraddizione nella semplice differenza; e così via. A un qualche livello di descrizione, Hegel aveva indubbiamente fatto o inteso fare tutto questo. Ma aveva, se non fatto, certo inteso fare molto di più: aveva inteso elaborare un discorso filosofico in cui queste operazioni teoriche venissero realizzate in modo assolutamente adeguato, grazie ad un metodo discorsivo che coincideva con l'"andamento della cosa stessa". Almeno secondo Hegel, il valore del suo discorso non stava nella verità di tesi isolate come "il Vero è l'Intero" o "L'Assoluto è un Risultato" (Adorno ricorda che Hegel si burlava delle tesi filosofiche chiamandole "sentenze"[10]), ma nell'assoluta scientificità dell'elaborazione delle determinazioni concettuali, quale si trova nella *Logica* e, in forma diversa, nella *Fenomenologia*. Le tesi, o i precetti fatti propri dai pensatori dialettici, erano al massimo sintesi essoteriche del discorso filosofico vero e proprio: usando un'analogia attuale, si potrebbe dire che stavano al discorso filosofico come la divulgazione scientifica sta alle formule matematiche di una teoria fisica.

Di fatto, la teoria vera e propria di Hegel – le formule matematiche – era come messa in parentesi dai filosofi che si dicevano hegeliani. Anzi, a lungo andare era diventata quasi fonte d'imbarazzo. Che fare di quei filosofemi spesso quasi del tutto incomprensibili, di cui si sospettava la frequente arbitrarietà, e che d'altra parte avrebbero

[10] Cfr. *ivi*, p. 175.

dovuto costituire l'autentica fondazione del pensiero a cui ci si ispirava, anzi la sua sostanza? Due risposte a questa domanda vennero fornite, a breve distanza di anni, da Adorno e da Lukács[11]. Sono due risposte molto diverse, ma entrambe hanno l'effetto di neutralizzare il testo hegeliano – l'esposizione "scientifica" della teoria – consentendo al tempo stesso di continuare a dirsi hegeliani e dialettici.

La risposta di Adorno è anzitutto un'orgogliosa rivendicazione dell'incomprensibilità del testo hegeliano, sostenuta dalla ben nota polemica contro l'imperativo della chiarezza: quell'imperativo equivale in ultima analisi a richiedere che si parli come tutti parlano, e che si rinunci a dire "ciò che sarebbe altrimenti e si dovrebbe dire solo altrimenti". Chiarezza e distinzione hanno a modello "una conoscenza cosale di cose", mentre "la filosofia ha a che fare con ciò che non è collocabile in nessun piano prestabilito di pensieri e oggetti". Quello della chiarezza è un imperativo antifilosofico. D'altra parte, il linguaggio filosofico deve pure "mirare all'intendersi", pur senza scambiarlo con la chiarezza. È possibile intendere il testo di Hegel? *Non* i singoli testi, le singole formulazioni, i singoli paragrafi: "Niente si lascia comprendere isolatamente, tutto è solo nell'intero [...]. Se ogni singola proposizione del filosofare hegeliano si convince della sua inadeguatezza rispetto a quell'unità, la forma espositiva esprime ciò nella sua impotenza ad afferrare in modo completamente adeguato un qualsiasi contenuto". I testi di Hegel sono espressioni costantemente inadeguate di ciò che vorrebbero esprimere. Del resto, si tratta di annotazioni non vincolanti, "piuttosto films del pensiero che testi"; le formulazioni di Hegel hanno l'aria di essere perentorie e definitive, ma sono invece approssimazioni che non pretendono di essere conclusive. Per capire Hegel bisogna completare, o addirittura sorpassare il suo testo; Hegel può essere letto "solo associativamente, lascia[ndo] che ad ogni passo del testo entrino nel giro tante possibilità dell'intenzionato [...] quante sono quelle che si affollano e premono": "la Cosa stessa contiene, come legge della sua forma,

[11] Lukács [1971].

l'aspettativa di una fantasia produttiva nel lettore". Si tratta in ultima analisi di capire "perché questo o quello dev'essere incomprensibile, e in ciò capire [Hegel] stesso".

Tutto ciò non sembra molto incoraggiante: i testi hegeliani non riescono ad esprimere ciò che vorrebbero esprimere, e noi, per via di questa loro inadeguatezza, non riusciamo a nostra volta a comprenderli; possiamo solo esercitare su di essi la nostra fantasia produttiva. Singolare trattamento, per un filosofo che stigmatizzava come "pratica cattiva" il fatto che nel pensare una categoria si pensasse qualcos'altro, e non la categoria stessa: "Una simile incoscienza è tanto meno giustificata, in quanto che cotesto *altro* consiste in altre determinazioni di pensiero e in altri concetti, mentre in un sistema di logica queste altre categorie debbono appunto anch'esse aver trovato posto"[12]. Altro che lettura associativa! Ma non è questo il punto: si può ben proporre di leggere Hegel contro Hegel, o contro certe sue pretese. Il punto è: quale comprensione ci resta del testo hegeliano, seguendo la proposta di lettura di Adorno? La risposta sembra essere: ci resta quel che sappiamo dai testi essoterici di Hegel. "Non serve a nulla meditare su singole formulazioni criptiche e ingolfarsi in controversie il più delle volte inappianabili. È meglio enucleare piuttosto la visuale d'impianto". È il contenuto della filosofia di Hegel – cioè il suo contenuto essoterico – che illumina e rende intelligibile, nella misura del possibile, i testi "scientifici", le formulazioni criptiche; e in ogni caso, "più importante di ciò che aveva in mente è ciò di cui parla".

Per la verità, si trovano in Adorno anche parecchie osservazioni più attente all'effettiva tessitura del testo hegeliano, alcune delle quali sono vicine alle analisi di Francesco Berto. Adorno nota come il linguaggio filosofico di Hegel non accetti di disciplinarsi attraverso definizioni vincolanti delle sue unità lessicali, come farebbe un linguaggio tecnico, ma lasci mutare i significati delle parole di contesto in contesto, come fa il linguaggio comune. Il risultato è una sistematica

[12] *WL*, p. 20.

equivocazione; ma, dice Adorno, quella che appare come equivocazione è "l'atto di mutare i significati dei concetti per tener dietro al loro contenuto"[13]. Le analisi di Hegel non vanno lette come argomentazioni ("Hegel delude di necessità la ricerca dell'argomento"), ma come "descrizioni di implicati di senso".[14] Non siamo lontani dall'idea di Berto (e anche di chi scrive) che le proposizioni hegeliane siano esplicitazioni di significati di termini concettuali che, essendo i termini in questione vaghi e polisemici, possono prendere direzioni diverse e anche (come avviene) contraddittorie. Ma in Adorno queste intuizioni sono soverchiate da troppi impulsi antianalitici: il gusto orgoglioso dell'incomprensibilità del linguaggio filosofico autentico, la mistica dell'inattingibilità della "cosa stessa", il feticcio del *work in progress*.

Adorno neutralizza il testo hegeliano perché tratta le sue formulazioni come, in buona sostanza, incomprensibili, ed eventualmente illuminabili solo a partire dal contenuto essoterico della filosofia di Hegel. Lukács lo neutralizza perché tratta quelle formulazioni come metafore distorsive del contenuto reale del pensiero di Hegel, che è essenzialmente orientato alla conoscenza della realtà e della storia. Le categorie di Hegel sono rivolte in quella direzione; ma, essendo nel suo pensiero subordinate alla logica, "quasi sempre appai[o]no generalizzate in un ambito molto più ampio di questa sfera dell'essere e risultano quindi deformate dal punto di vista dell'essente in sé". Più in generale, i fatti ontologici vengono costantemente deformati per essere costretti in forme logiche. Hegel ha "sia sovraccaricato le categorie logiche di contenuti ontologici, inglobando in misura scorretta nelle loro relazioni rapporti ontologici, sia deformato in vario modo le importantissime nuove cognizioni costringendole dentro forme logiche"[15]. Si tratta dunque di "cogliere dietro le esposizioni in apparenza puramente logiche i nessi ontologici che vi si nascon-

[13] Adorno [1963], p. 143.
[14] *Ivi*, p. 174.
[15] Lukács [1971], p. 195; cf. pp. 196-197, 206, 210, 220, 241, 246.

dono". Fedele in questo alla lezione di Marx, instancabilmente Lukács rintraccia "dietro" questa o quella figura o sequenza della *Logica* hegeliana rapporti e conflitti "reali", cioè storico-sociali, regolarmente distorti dalla riduzione a categorie logiche. Nascosta "dietro" l'analisi dialettica della teleologia, ad esempio, c'è un'importante e innovativa analisi del lavoro umano; ma la sua integrazione nella gerarchia logica "porta all'assurdo che la categoria del lavoro viene sviluppata prima che nella sequenza evolutiva logico-ontologica sia sorta la vita" (naturalmente questo risultato è assurdo *se davvero* la teleologia non è altro che la trascrizione metaforica del lavoro).

La contrapposizione lukacsiana di ontologia e logica, di rapporti reali tra le cose e gioco di bussolotti delle determinazioni concettuali, di processi genetici (ontologici) e deduzioni (logiche) meriterebbe non poche domande (che qui non è il caso di porre), se non altro per il fatto che sembra fondere insieme, con scarso beneficio della chiarezza, varie opposizioni molto diverse tra loro: tra oggetti e concetti, tra esperienza e pensiero riflessivo, tra storia e teoria, e a volte forse anche tra concetti che all'autore appaiono analiticamente utili e concetti che gli appaiono poco utili. Comunque, armato di questa opposizione e della chiave di lettura che vede nella logica la trascrizione metaforica e deformante di analisi storiche e sociali (spesso brillanti), oltre che di un robusto realismo, Lukács non esita a bacchettare Hegel anche su questioni centrali. Per esempio, sbaglia di grosso Hegel a far derivare dall'essere, del tutto astratto, l'assai più concreta essenza: "tutta questa nebbia logicistica si dissolve quando si assuma all'inverso che il cammino della conoscenza vada sì – per via di astrazione – dall'astratto essere alla più concreta essenza, ma che nella realtà l'essenza assai più concreta e complessa costituisca il punto di partenza ontologico da cui per via di astrazione può ottenersi il concetto – anch'esso in primo luogo ontologico – dell'essere". La stessa trasformazione della sostanza in soggetto, *clou* della *Fenomenologia*, presa alla lettera "sarebbe un miracolo logico": "non vi può esser dubbio" che Hegel intendesse in realtà che il soggetto perviene alla conoscenza assoluta, cioè compiuta, della sostanza. Di questo passo – ammettendo ad esempio che il discorso filosofico possa *presuppor-*

re la distinzione tra livello ontologico, livello epistemologico e livello logico-linguistico – si può riformare Hegel quanto si vuole, ma difficilmente lo si interpreta.

Beninteso, una lettura come quella di Lukács ha anche dei meriti: rende certamente ragione dell'impressione, che la lettura di Hegel continuamente suscita e ha sempre suscitato fin dall'inizio, di un materiale storico o empirico appena celato dietro il turbinare dei concetti, ma in realtà potentemente attivo nel motivare certe transizioni, certe improvvise emersioni, certi "inveramenti". Tuttavia, è improbabile che da questo punto di vista si riesca a prendere molto sul serio la superficie del discorso hegeliano – che è poi il testo effettivo che leggiamo – e a farsi molte domande sulla sua articolazione logico linguistica. La dialettica che Hegel esplicitamente presenta viene costantemente presa come un travestimento di un'altra dialettica, quella vera. Se la dialettica (di superficie) è un vestito dietro il quale si tratta di scorgere al più presto la forma del corpo, è improbabile che più che tante risorse vengano spese per descrivere il vestito. E infatti, rispetto all'effettiva articolazione del testo hegeliano, Lukács alterna la minimizzazione di stile adorniano ("La sequenza, la deduzione dell'una determinazione dall'altra, è la parte meno feconda del suo discorso") a una complicità corriva, che – come al solito – prende per buoni i teoremi hegeliani senza affatto preoccuparsi della loro effettiva giustificazione: "Hegel indaga [...] quei rapporti nei quali si fa visibile il più primitivo carattere di tutti gli oggetti [...] cioè quelli della loro relazione a se stessi e insieme a ogni altro in una serie categoriale che va dal convertirsi dell'identità in opposizione fino alla contraddittorietà"; e "dimostra che nella identità stessa vi è la diversità e che nella semplice differenza vi è l'essere in sé della contraddizione". Dimostra? Sarebbe interessante sapere come, e in che senso di "dimostra".

Le reazioni di Adorno e Lukács – due esponenti di primissimo piano del pensiero dialettico del ventesimo secolo – al problema rappresentato dal testo hegeliano della *Logica* (ma anche, per molti aspetti, della *Fenomenologia*) non possono essere, ovviamente, generalizzate alla totalità della letteratura su Hegel; tuttavia, rappresentano bene una tendenza diffusa ad eludere una serie di domande che si

pongono a chiunque provi a leggere i testi scientifici di Hegel senza dare per scontata la proposta "associativa" di Adorno. Per esempio: qual è la struttura inferenziale delle teorie che Hegel presenta? Cioè, in che modo esattamente quanto viene detto dopo deriva (se ne deriva) da quanto è stato detto prima? Le argomentazioni di Hegel sono normali argomentazioni basate sulle regole logiche ordinarie o obbediscono a una logica peculiare, e in questo caso a quale? Oppure: quali proposizioni della teoria di Hegel esattamente esprimono le famose contraddizioni dialettiche? In che modo quelle proposizioni vengono giustificate? Che cosa vuol dire esattamente che le contraddizioni (o, se è per questo, le varie determinazioni concettuali) vengono *aufgehoben*, "superate"? Le proposizioni che esprimono le contraddizioni dialettiche – se esistono – appartengono, in ultima analisi, alla teoria (alla "scienza"), o appartengono ad una teoria provvisoria, destinata ad essere abbandonata e infatti abbandonata a vantaggio di un'altra (eventualmente anch'essa provvisoria)? In che misura la pretesa di Hegel di costruire una scienza priva di presupposti – cioè che non faccia uso di assunzioni ricavate dal senso comune, o dalle scienze naturali, o dalla conoscenza storica, o da altre fonti di conoscenza empirica – è effettivamente convalidata dal suo testo? Da dove deriva a Hegel, ad esempio, la convinzione che "L'essere è l'immediato indeterminato" (la prima frase della *Scienza della logica*)? Dalla riflessione sul significato della parola "essere" (e sui significati di "immediato" e "indeterminato"), dall'intuizione di una o più essenze, dalla storia della filosofia? In che cosa consiste esattamente, in questo e in altri casi, l'"abbandonarsi alla vita dell'oggetto"[16] in cui consiste la conoscenza filosofica secondo Hegel?

Sono queste, ed altre simili, le domande a cui Berto si propone di dar risposta. Il suo libro è destinato ad occupare una posizione importante negli studi su Hegel, perché riprende molti fili analitici degli ultimi trent'anni, ne scarta un certo numero (per esempio mostrando che le logiche paraconsistenti non hanno nessun particolare contributo da dare alla comprensione della dialettica hegeliana) e

[16] *Phän.*, p. 44.

integra quelli che accoglie in una visione d'insieme che, a quanto mi risulta, non era ancora stata proposta da nessuno studioso.

Per Berto la logica di Hegel è una semantica; più precisamente, una *teoria olistica del significato*. Il suo punto di partenza è costituito dai significati dei termini concettuali depositati nel linguaggio ordinario e dotto (quindi si deve respingere la pretesa di Hegel che la logica sia un sapere del tutto privo di presupposti: alla sua base c'è "un'abbondante quantità di materiale fattuale, storico e *a posteriori*"[17]). Su questi significati opera la dialettica, esplicitandone i nessi interni (cioè determinanti le identità dei concetti coinvolti). I significati dei termini concettuali non vengono "prima" degli enunciati in cui i termini figurano: sono esplicitati in quegli enunciati e non esistono indipendentemente da essi. In questo senso Hegel riconosce il primato semantico dell'enunciato, già sancito da Kant (e in seguito ribadito da Frege): "Tutto è un giudizio". A loro volta, i contenuti espressi dagli enunciati "possono essere intesi come determinati soltanto in quanto correlati a una molteplicità di altri contenuti espressi da altri enunciati". Queste relazioni tra enunciati vengono esplicitate considerando le inferenze che vi sono implicite: così si deve interpretare l'idea di Hegel che "tutto è un sillogismo", ed è per questo aspetto che la semantica proposta da Hegel è olistica, anzi, come dice Berto, "iperolistica", perché i significati sono davvero determinati soltanto dall'intero linguaggio (questa posizione di Hegel è da respingere, secondo Berto, perché rende impossibile sia la comunicazione, sia l'apprendimento del linguaggio).

La forma tipica dell'enunciato teorico, nella logica hegeliana, "è un'inferenza asimmetrica in cui si esplicita un nesso tra concetti"[18]. Per esempio: "Il t_1, in quanto t_2, è t_3"[19]. Ma è caratteristico dell'espli-

[17] Questo volume, p. 390.

[18] Questo volume, p. 260.

[19] L'inferenza è detta da Berto "asimmetrica" perché in Hegel gli enunciati della forma "Il t_i è (il) t_j" non esprimono (in generale) una relazione simmetrica: "Il t_j è (il) t_i" non implica "Il t_i è (il) t_j", con la conseguenza che nelle inferenze la conclusione non può essere scambiata con una delle premesse.

citazione *dialettica* dei significati dei termini concettuali che la loro determinazione avvenga (tipicamente) attraverso le relazioni di *incompatibilità* con i contenuti di altri termini (*Omnis determinatio est negatio*). Qui Berto introduce quello che è uno dei suoi contributi più originali, e cioè l'analisi della formazione delle contraddizioni dialettiche. In realtà (a me sembra) egli propone *due* analisi almeno parzialmente distinte. Secondo la prima analisi, le contraddizioni sono originate dall'atteggiamento astraente dell'intelletto. Una determinazione concettuale, per esempio *uomo*, viene considerata prescindendo dalla sua connessione con un'altra determinazione che è costitutiva della sua identità, per esempio *mortale*. Viene così generata una determinazione astratta, *uomo*. *Se* questa determinazione viene pensata *come* identica alla prima, allora si genera una contraddizione, perché *uomo* viene pensato al tempo stesso come non mortale (in quanto viene identificato con ***uomo***) e come mortale, in base al postulato di significato naturalmente associato a *uomo* (= "L'uomo è mortale"). (Sbaglia Hegel, secondo Berto, a sostenere che il mero pensiero dell'astratto genera la contraddizione: essa è generata dal fatto di pensare ***uomo*** come *uomo*, l'astratto come il concetto stesso). L'altra analisi, ripresa da un mio scritto del 1980[20], insiste sull'indeterminatezza intensionale e sintattica dei termini concettuali utilizzati da Hegel: per via di questa indeterminatezza, "accade che l'intensione di un termine concettuale t_1, in base ad un postulato [di significato], risulti implicare come suo momento semantico un t_2, e in base ad un altro postulato un t_3, dove t_2 e t_3 hanno intensioni incompatibili fra loro. Oppure, accade che una sequenza di implicazioni concluda da t_1, t_2, ..., a un t_n che si rivela intensionalmente incompatibile con il t_1 di partenza"[21]. A me pare che le due analisi siano compatibili: i meccanismi di generazione delle contraddizioni sono entrambi presenti nel testo di Hegel. La prima analisi spiega meglio l'inevitabilità delle contraddizioni: "qualunque forma di sapere finito è abitata dall'astrazione", perché non ha fin dall'inizio

[20] Cfr. Marconi [1980].
[21] Questo volume, pp. 374-375.

come contenuto l'intero sistema dei concetti. Le contraddizioni non possono non sorgere perché le determinazioni concettuali non possono che essere pensate, per così dire, un po' per volta, quindi attraverso astrazioni.

Berto insiste giustamente sul fatto che il procedimento di Hegel – l'"avanzare" del discorso dialettico – è basato non sull'accettazione della contraddizione, bensì sulla sua inaccettabilità: "di fronte alla contraddizione si ha il segno che qualcosa dev'essere cambiato"[22]. Il discorso procede attraverso la considerazione di determinazioni concettuali che vengono via via abbandonate proprio perché si rivelano contraddittorie. Vengono però abbandonate solo in senso relativo: risultano inaccettabili *come* assolute, ovvero come espressioni compiute dell'Assoluto, mentre vengono conservate come sue espressioni parziali e incoative, o "momenti" (la logica di Hegel è la storia del sorgere e tramontare di una serie di candidature all'identità dell'Assoluto). Si può discutere se la teoria dell'*Aufhebung* sia coerente[23]; quel che è certo è che non si comprende la dialettica se si pensa che essa si fondi sulla sdrammatizzazione della contraddizione, alla maniera di certe proposte del secondo Wittgenstein. Al contrario, come dice Berto, Hegel radicalizza l'esigenza di noncontraddittorietà[24].

Il grande pregio del libro di Berto, come ho anticipato, è che si sforza di rispondere a domande ovvie quanto in generale disattese sulla microstruttura del discorso di Hegel nella *Logica*. Certo, molte sue analisi vanno ulteriormente precisate; tuttavia, si esce dalla lettura di questo libro con l'impressione di aver cominciato a capire davvero come funziona la logica di Hegel, e non mi pare poco. Come si è visto, Berto ritiene che Hegel vada corretto in molti punti (non li ho ricordati tutti), ma in ultima analisi sembra simpatizzare con il vocabolario filosofico olistico della *Logica*, e sembra considerarlo

[22] Questo volume, p. 395.

[23] Nel cap. 5 di Marconi [1980] ho provato a definire una struttura formale (un'algebra) che potrebbe costituire un modello dell'insieme di requisiti attraverso cui Hegel caratterizza l'*Aufhebung*.

[24] Cf. questo volume, p. 314.

– fatte le debite e non superficiali correzioni – come una proposta semantica accettabile in sede teorica. Su questo ho seri dubbi; ma esplicitarli richiederebbe troppo spazio, e in ogni caso non è questo il luogo appropriato per farlo. Hegel, come abbiamo visto, ha tentato di esibire le connessioni inferenziali che caratterizzano il vocabolario della filosofia europea (più in particolare, il vocabolario di quello che qualche volta si chiama il "pensiero classico tedesco"). Sia che questa impresa valga come teoria del significato, sia che no, c'è comunque molto da imparare dal suo tentativo, *anche* per la teoria del significato (come hanno mostrato Robert Brandom e lo stesso Berto); accontentiamoci, se non altro, di questa lezione.

CHE COS'È
LA DIALETTICA HEGELIANA?

A Eva

αἰνῶς ἀθανάτῃσι θεῇς εἰς ὦπα ἔοικεν

> Sebbene questa sia pazzia, pure c'è metodo in essa.
> W. SHAKESPEARE, *Amleto*

1. *L'interpretazione coerentista del metodo*

Una trentina d'anni fa, uno dei più autorevoli interpreti di Hegel proponeva di ripensare la dialettica hegeliana come una teoria generale del significato[1]. In questo libro mostro che un ripensamento del genere è possibile, e presento qualche proposta intorno a come lo si potrebbe realizzare.

L'idea di una semantica dialettica è nata inizialmente dalla strana combinazione di due fattori molto diversi: da un lato, il mio interesse per le strategie olistiche di spiegazione semantica; dall'altro, la persuasione che, nonostante molti studiosi tradizionali di Hegel avessero sostenuto il contrario, la sua dialettica poteva essere considerata come un *metodo*[2]. Questo vago accostamento iniziale necessitava di numerose precisazioni per diventare una posizione teoreticamente sostenibile. Visto che Hegel afferma risolutamente l'unità di metodo e oggetto, comprendere su quale concezione generale del significato potesse operare il metodo dialettico implicava che si fornisse insieme

[1] Cfr. Fulda [1973].

[2] Ho ereditato questa persuasione da Diego Marconi ed Emanuele Severino: due lettori molto originali di Hegel, lontani per formazione e interessi filosofici, ma convergenti intorno all'idea di trattare la dialettica come un metodo semantico generale. Il principale lavoro del primo sul tema è Marconi [1980], in parte anticipato nell'*Introduzione* a Marconi [1979], e alcuni temi del quale sono ripresi in Marconi [1983]. L'interpretazione della dialettica hegeliana fornita dal secondo è sviluppata in numerosi scritti: cfr. Severino [1958], [1978], [1995].

una certa interpretazione del metodo stesso. Ma la letteratura critica prodotta su questo punto dalla storiografia hegeliana è sterminata, e il mio lavoro doveva essere, ed è stato, decisamente teoretico e non storico. Vorrei dunque presentare la posizione su cui mi sono attestato indebolendola in un condizionale, e in modo schiettamente pragmatico. Se il metodo dialettico hegeliano è leggibile in una direzione prossima a quella qui proposta, allora ne deriveranno fatti decisamente interessanti per la logica filosofica, l'ontologia e la filosofia del linguaggio: una dialettica comprensibile, viva e accettabile da molta filosofia contemporanea – in particolare da quella analitica, che nel mondo anglosassone ha trascurato Hegel fino a pochi anni orsono; e in Italia, a causa del consueto ritardo culturale e dell'ignoranza di alcuni cattivi analitici locali, lo considera ancora un autore che ci guadagna a non esser letto[3].

Ho centrato la trattazione sul tema della coerenza o non contraddittorietà della dialettica, perché la ragione principale del discredito in cui è caduta la dialettica hegeliana presso l'odierna logica filosofica è che Hegel appare un negatore esplicito della legge di non contraddizione. Anche se la *contraddizione* figura come una categoria particolare della logica, tematizzata nella parte della dottrina dell'essenza dedicata alle determinazioni della riflessione, la nozione è transcategoriale nel discorso hegeliano. Hegel, cioè, sembra aver introdotto di forza la contraddizione nel metodo stesso, ponendo la dialettica come una procedura che esibisce la *necessità* della contraddizione, nel senso della sua *verità*. Di qui l'interpretazione assai diffusa secondo cui il *Verstand* è il rigetto delle antinomie, ovvero è l'affermazione che "il contraddittorio [...] non si può né rappresentare né pensare"[4]; mentre la *Vernunft*, al contrario ("contrario" in senso figurato, visto che la ragione speculativa per Hegel non ha con-

[3] In un recente saggio dedicato all'interpretazione di Hegel fornita da Robert Brandom, Vittorio Hösle si è chiesto: "cosa significa interpretare un filosofo? Ci interessa ricostruire i suoi stati mentali, o stiamo cercando di accostarci al cuore del suo pensiero, da noi ancora visto come vivo o praticabile?" (Hösle [2003], p. 293). Io opto decisamente per il secondo corno del dilemma, ma soprattutto insisto sulla *praticabilità*.

[4] *WL*, p. 491.

trario)[5], ne è l'accettazione, nel senso della loro elevazione a suprema verità: *contradictio est regula veri, non contradictio falsi.*

In tutto il libro, quando ho parlato in prima persona, ho inteso la parola "contraddizione" nel senso che qualunque studente del primo anno di logica (ma, anche, qualunque epistemologo, ontologo o filosofo del linguaggio) darebbe anzitutto a questo termine: una congiunzione di due enunciati, di cui uno è la negazione dell'altro; e con i termini "congiunzione" e "negazione" compresi secondo il significato intuitivo dei connettivi della logica classica. Ho quindi inteso nella stessa direzione anche il problema della verità della contraddizione, ovvero di stabilire sotto quali condizioni un simile (tipo di) enunciato sia vero[6].

Naturalmente, vi sono buoni motivi per sostenere che nella dialettica di Hegel c'è ben altro e molto di più. Qualificate interpretazioni tradizionali valorizzano la sottolineatura hegeliana della fecondità, pervasività, ricchezza, importanza, realtà, esistenza, pregnanza

[5] Hegel, infatti, sostiene che "il razionale [...] non ha nessun contrario; i finiti, di cui uno è il contrario dell'altro, esso li racchiude entrambi in sé" (*VSF*, p. 99).

[6] Ciò presuppone, ovviamente, che le contraddizioni abbiano un significato. Di qui l'uso comune di "contraddizione" a indicare anche ciò che è significato – qualunque cosa sia – dal tipo di enunciato che viene chiamato così. È stato tuttavia sostenuto che le contraddizioni sono prive di contenuto. A questo si può rispondere con le parole concordi di Quine e di Graham Priest (ossia, rispettivamente, un sostenitore e un negatore della validità generale della legge di non contraddizione): "La dottrina per cui le contraddizioni sono prive di significato [...] non ha alcuna validità intrinseca; e ha spinto i suoi sostenitori a dei limiti veramente stravaganti come quello di criticare la *reductio ad absurdum* come metodo di dimostrazione, critica che a mio parere costituisce la *reductio ad absurdum* della dottrina stessa. La tesi per cui le contraddizioni sono prive di significato, inoltre, ha un forte inconveniente metodologico e cioè quello di rendere impossibile, in linea di principio, perfino di trovare un criterio rigoroso di discriminazione fra ciò che ha significato e ciò che non lo ha. Ci troveremmo nell'impossibilità di escogitare un metodo sistematico per decidere se una serie di segni abbia senso o meno [...]. Infatti, come ha dimostrato Church nei suoi studi di logica matematica, non ci può essere alcun criterio di contraddittorietà che sia valido in generale" (Quine [1953], pp. 6-7). "L'affermazione che le contraddizioni non hanno contenuto non resiste a un'ispezione indipendente. Se le contraddizioni non avessero contenuto, non ci sarebbe nulla su cui discordare se qualcuno ne pronunciasse una, mentre (di solito) c'è. Le contraddizioni, dopotutto, hanno significato. Se non fosse così, non potremmo neanche comprendere chi ne asserisce una, e dunque giudicare falso (o magari vero) ciò che dice" (Priest [1998], p. 417).

ontologica, verità della "contraddizione". Il repertorio dei passi in tal senso è vastissimo[7], e si potrebbe ritenere che qualsiasi lettura complessiva del pensiero di Hegel che non ne tenga conto risulta unilaterale. Il problema che vorrei trattare, tuttavia, è se Hegel abbia voluto sostenere la "verità della contraddizione" *nel senso* cui ho appena dichiarato di attenermi, perché questa è appunto la causa del discredito, l'imputazione in gioco nelle critiche avanzate da Karl Popper (ma anche da Kelsen, Maritain e molti altri). Se infatti la "contraddizione", che – secondo molti studiosi – Hegel e i dialettici avrebbero inteso in un'"accezione ontologica", o di cui avrebbero affermato la pervasività, la fecondità e "verità", non riguarda *quel* senso, il problema è semplicemente spostato. Ciò che invece discuterò è l'interpretazione secondo cui la dialettica sarebbe una "negazione della legge di non contraddizione", proprio nell'accezione in cui qualunque studente del primo anno di logica intenderebbe queste parole.

Per mettere subito in chiaro ciò che *io* penso in proposito: in questo libro cercherò di mostrare come quest'interpretazione ci condurrebbe in un vicolo cieco. Se la logica dialettica è una negazione della legge di non contraddizione, non c'è nessuna speranza di avere una logica dialettica plausibile (anche senza arrivare ad affermare, come Kroner, che la dialettica è "l'irrazionalismo stesso elevato a metodo"[8]). E ogni tentativo di salvare il metodo dialettico dal punto di vista teoretico deve ridursi a una serie di stratagemmi *ad hoc*, che ci condurranno su un sentiero interrotto e relegheranno la dialettica nell'armadio delle vecchie curiosità filosofiche[9].

[7] "Nell'antinomia, quando la contraddizione viene riconosciuta come espressione formale della verità, la ragione ha sottomesso a sé l'essenza formale della riflessione. [...] La contraddizione è la manifestazione puramente formale dell'assoluto" (*Diff*, pp. 30-31). "Si dovrebbe dunque dire: Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie, e ciò propriamente nel senso che questa considerazione esprima [...] la verità e l'essenza delle cose" (*WL*, p. 490). Come si vedrà in seguito, sostengo tuttavia che per interpretare il metodo dialettico si potrebbe evitare di impegnarsi nella redazione di un *inventario*.

[8] E quindi, Hegel è "il più grande irrazionalista della storia" (cfr. Kroner [1961], vol. II, pp. 7 e 272).

[9] Come Hegel dice all'inizio della *Differenz*: "Nessun sistema filosofico può sottrarsi alla possibilità di essere recepito così: ciascuno è suscettibile di venir trattato stori-

2. *Hegelismo analitico*

La diffidenza degli studiosi tradizionali di fronte a quest'approccio potrebbe accrescersi per il fatto che ho anche operato una rischiosa scelta metodologica: ho ritenuto senz'altro applicabile in modo diretto al pensiero e al linguaggio di Hegel un apparato che viene dalla logica, dall'ontologia e dalla filosofia del linguaggio contemporanee. In questo libro, si parlerà di dialettica hegeliana in relazione a cose come la *gödelizzazione*, le definizioni impredicative, l'ordine di spiegazione semantica nella *model-theoretic semantics*, la teoria dei sortali, la quantificazione di ordine superiore, i vincoli sulle classi di modelli ammissibili espressi da postulati di significato.

Così facendo, ho spinto qualche passo più avanti quello che a mio parere è l'aspetto migliore dell'attuale, imponente riscoperta di Hegel nella filosofia angloamericana: una riscoperta che affonda le proprie radici in *Empiricism and the Philosophy of Mind* di Wilfrid Sellars, e si sviluppa nell'opera dei "due di Pittsburgh", Robert Brandom e John McDowell[10]. In realtà, come si vedrà, la *pars construens* del mio lavoro è indebitata esclusivamente, ma cospicuamente, con l'*inferential semantics* di Brandom (anche se la ribalta, in un senso che di certo egli non approverebbe)[11]. E si impegna per l'appunto in

camente. Come ogni figura vivente appartenente nello stesso tempo al fenomeno, così una filosofia, per il fatto di manifestarsi, si è consegnata a quella potenza che può trasformare il sistema in una morta opinione e, fin dall'inizio, in un passato. Lo spirito vivente, che risiede in una filosofia, pretende, per svelarsi, di essere generato da uno spirito affine" (*Diff*, pp. 9-10).

[10] Oltre che in lavori quali Pippin [1988], Pinkard [1994], Redding [1996]. McDowell presenta addirittura *Mente e mondo* come "uno studio preliminare alla lettura della *Fenomenologia*" (McDowell [1994], p. ix). Per una prospettiva complessiva, si può vedere il volume collettaneo *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea* (Ruggiu e Testa [2003]).

[11] Come si vedrà nel cap. 6, mentre l'inferenzialismo brandomiano è legato al suo pragmatismo concettuale, nel modello che ho utilizzato per interpretare la dialettica tornano in auge i mondi possibili della più classica semantica *model-theoretic*: una posizione che Brandom etichetterebbe come "platonismo concettuale" o "intensionalismo" – e rigetterebbe dal punto di vista teorico. Il sottinteso della mia posizione è che non abbiamo bisogno di un Hegel neopragmatista per avere una dialettica praticabile.

una *contaminatio* fra l'idealismo dialettico e i moderni strumenti di analisi logica forniti dalla filosofia post-freghiana. Dunque, qualcosa che potrebbe sembrare agli interpreti ortodossi di Hegel in diretto contrasto con la *mens auctoris* e con il modo in cui faceva filosofia. Ma questa impressione sarebbe del tutto sbagliata; in primo luogo, perché nessuno negherebbe che i libri di Hegel contengano (magari astruse) teorie, e non c'è ragione per non considerarle come ciò che ogni teoria anzitutto è: un *corpus* di enunciati, di pezzi di linguaggio. In secondo luogo, perché uno dei grandi guadagni della famosa svolta linguistica della filosofia contemporanea consiste in una fortissima – ancorché problematica – saldatura fra ontologia generale e semantica generale.

2.1 *Ontologia e semantica*

Nelle prime fasi della svolta, proprio questa saldatura era considerata pericolosa e fuorviante. Dall'elaborazione di strumenti tecnici quali il trattamento russelliano delle descrizioni in *On Denoting*, allo slogan del *Tractatus* per cui "le confusioni fondamentali (delle quali la filosofia è tutta piena)" nascono dal "fraintendimento della logica del nostro linguaggio"[12], la svolta consisteva essenzialmente in una tendenza dissolutoria verso gli (pseudo)problemi della tradizione metafisica, da ridurre, come affermava Schlick, a "scontri di retroguardia"[13]. L'analisi del linguaggio, si sosteneva, deve condurci a sviscerare l'autentica forma logica, a dissipare gli errori dei metafisici che per secoli hanno "fatto ontologia" sulle ambiguità della grammatica di superficie. Anzi, il *foundation myth* della filosofia analitica tramandatoci da Russell consisteva precisamente nella storia della sua emancipazione dalla metafisica idealistica: dal monismo di Bradley e McTaggart, ma poi anche dal monadismo leibniziano delle relazioni interne (questa "fiaba fantastica", diceva Russell)[14].

[12] Wittgenstein [1921], p. 23 e p. 39.
[13] Schlick [1930], p. 263.
[14] Russell [1900], p. 20.

Eppure, nel pieno dell'età postmetafisica Donald Davidson ha affermato in uno dei suoi saggi più celebri che, poiché "condividendo un linguaggio [...] noi condividiamo un'immagine del mondo, che dev'essere vera nei suoi tratti generali", la ricerca semantica mette in evidenza "i tratti generali della realtà. Pertanto lo studio della struttura generale del nostro linguaggio è un modo per praticare l'indagine metafisica". Davidson ha aggiunto che le controversie della filosofia del linguaggio del nostro tempo sono "quelle della vecchia metafisica sotto nuove sembianze. Ma queste nuove sembianze sono per più d'un aspetto attraenti"[15]. Ora, la saldatura fra ontologia e semantica qui in gioco non implica certo che si debbano prendere per buone *tutte* le implicazioni metafisiche apparenti delle parole che usiamo. Eppure, il senso più radicale che si potrebbe conferire alla svolta linguistica consiste nel riconoscimento della necessità di muovere dal linguaggio per la comprensione dei "tratti generali della realtà" (e, aggiungo io, del pensiero)[16]: e quindi, dell'opportunità di considerare la cosa, l'*ens* della metafisica, anzitutto come significato. Una delle conseguenze che se ne potrebbero trarre – con un rovesciamento vagamente dialettico – è che la semantica esplicita ciò che la metafisica è già da sempre stata, come direbbe Hegel, *an sich*, perché ogni tentativo di rispondere alla domanda: "che cos'è il significato in quanto significato?", ripropone la questione dell'*ens inquantum ens*. Perfino allorché – come accade nel cosiddetto secondo Wittgenstein o in Davidson – la ricerca semantica può ritenere quella domanda in sé fuorviante, perché rifiuta che il significato sia qual-

[15] Cfr. Davidson [1984], pp. 283-302.

[16] Secondo Dummett "quel che distingue la filosofia analitica, nelle sue diverse manifestazioni, da altre scuole è il convincimento che, in primo luogo, una spiegazione filosofica del pensiero sia conseguibile attraverso una spiegazione filosofica del linguaggio e, in secondo luogo, che una spiegazione comprensiva sia conseguibile solo in questo modo. I positivisti logici, Wittgenstein in tutte le fasi della sua carriera, la filosofia oxoniense del «linguaggio ordinario», la filosofia post-carnapiana negli Stati Uniti, quale è rappresentata oggi da Quine e Davidson, tutti costoro, malgrado le profonde differenze, hanno aderito a questi due assiomi gemelli" (Dummett [1993], p. 13). Non sono sicuro che un simile "convincimento" sia un tratto definitorio della filosofia *analitica*, ma sto proponendo l'idea che sia un tratto definitorio della svolta linguistica.

cosa, che vi sia una cosa come il significato, resta appunto ricerca semantica: indagine sul significato in quanto significato (così come perfino l'esito negativo di Heidegger nei confronti dell'ontologia metafisica, dell'ontologia che riduce l'essere a cosa, ente, semplice-presenza, è un modo di praticare l'ontologia).

Al di sotto delle numerose diatribe dell'ontologia contemporanea, anche i filosofi più inclini al riduzionismo ammettono generalmente che le distinzioni linguistiche, sintattiche e semantiche fondamentali sono informative sul piano metafisico. Non siamo a conoscenza di alcuna lingua che manchi della distinzione fra soggetto e predicato; o di quella fra sostantivo e verbo, che secondo molti proietta una differenza fra oggetti ed eventi; o di una qualche espressione con la funzione logica della congiunzione estensionale ecc. Per i filosofi che si ispirano alle teorie degli universali semantici, queste caratteristiche condivise codificano informazioni metafisiche sulle categorie delle cose cui il linguaggio si riferisce[17].

Ma qualcosa del genere era manifesto già nei filosofi e logici fondazionalisti, nei classici della tradizione analitica come Russell e Frege. Ad esempio, nei tre saggi che secondo la linea interpretativa inaugurata da Dummett segnano l'atto di nascita della filosofia analitica, *Senso e denotazione*, *Funzione e concetto* e *Concetto e oggetto*, Frege pone alcune delle basi di quello che Marconi ha chiamato il paradigma dominante della filosofia del linguaggio del Novecento[18]: la distinzione fra i valori semantici del *Sinn* e della *Bedeutung*, il principio di composizionalità del significato ecc. Ma questi sono *eo ipso* gli scritti in cui si delinea la metafisica del Frege cosiddetto "maturo", la sua ontologia generale. La distinzione fra concetto e oggetto, ad esempio, è l'autentica differenza ontologica essenziale di tale metafisica. È la differenza fra due nozioni primitive e indefinibili per sé, perché esauriscono congiuntamente l'intero arredo del mondo freghiano[19], ma

[17] Su ciò, cfr. ad esempio Varzi [2001], cap. 4 e, per un approccio linguistico, Chierchia e McConnell-Ginet [1993], capp. 1 e 8.

[18] Cfr. Marconi [1999], pp. 15-16.

[19] "Una definizione scolastica [dell'oggetto] la ritengo impossibile, perché abbiamo qualcosa che per la sua semplicità non è suscettibile di una scomposizione logica.

caratterizzabili solo correlativamente: l'una come l'ente "in sé conchiuso", saturo, in opposizione all'altra, l'ente che "ha bisogno di completamento", ed è insaturo.

L'identificazione di concetto e funzione, il cui valore è sempre un valore di verità è l'individuazione di un tipo ontologico (ciò che nell'*Ideografia* non era ancora chiaro, perché qui le funzioni erano considerate più come tipi di espressioni, che non come contenuti significati da espressioni funzionali)[20]. Tuttavia ha luogo a partire dall'analisi *semantica*, perché può trasparire solo attraverso il significante, attraverso il linguaggio. Anzi, cominciando con la caratterizzazione delle funzioni in generale, in *Funzione e concetto* Frege pone già un parallelismo perfetto fra segno e significato: come un'espressione funzionale abbinata a un certo numerale dà un'espressione che designa un numero, così la funzione numerica – che è l'ente denotato da quell'espressione funzionale – abbinata a un argomento numerico dà un valore, che è a sua volta un numero. Che la funzione sia un ente insaturo, traspare daccapo a partire dal linguaggio, dal fatto che l'espressione funzionale che la designa è incompleta, "manchevole" dal punto di vista grammaticale (ha dei "posti vuoti", afferma Frege)[21].

Nella sua risposta alle osservazioni di Benno Kerry sulla relatività della differenza ontologica di concetto e oggetto, Frege si appella poi sempre al linguaggio, attribuendo all'analisi dell'enunciato un ruolo decisivo nella costituzione dell'ontologia: l'oggetto si coglie a partire dal nome, il concetto a partire dal predicato[22]. All'obiezione che simili distinzioni metafisiche non possono essere basate su criteri

È solo possibile indicare ciò che si intende; possiamo dire brevemente: oggetto è tutto ciò che non è funzione e la cui espressione non contiene così alcun posto vuoto" (Frege [1891], p. 422).

[20] Perciò Kenny sostiene che, allorché Frege in *Funzione e concetto* critica i matematici che non distinguono il segno dal designato, sta rimproverando non solo i seguaci di Hilbert, ma in certo modo anche se stesso (cfr. Kenny [2003], p. 107).

[21] "L'espressione di una funzione deve sempre indicare uno o più posti che sono destinati ad essere riempiti dal segno dell'argomento" (Frege [1891], p. 411).

[22] "Concetto è la denotazione di un predicato, oggetto è ciò che non può mai costituire l'intera denotazione di un predicato, mentre può costituire la denotazione di un soggetto" (Frege [1892a], p. 379).

grammaticali, egli ribadisce che la loro comprensione non può muovere da definizioni, né da stipulazioni formali, bensì solo dalle nostre intuizioni sul funzionamento del linguaggio ordinario:

> In verità, Kerry ritiene che non si possano fondare regole logiche su distinzioni linguistiche; ma nessuno che voglia stabilire delle regole logiche può evitare di fondarsi su tali distinzioni, proprio come faccio io, perché senza la lingua non ci si potrebbe intendere [...]. Perciò mi torna davvero utile che le distinzioni linguistiche si accordino così bene con quelle reali.[23]

2.2 *Implicito ordinario, esplicito logico*

La legittimità della saldatura di metafisica e semantica qui suggerita, in vista di un'interpretazione della dialettica hegeliana come teoria del significato, dovrebbe emergere dall'intero svolgimento del libro. Com'è ovvio, si tratterà appunto di una semantica per il linguaggio naturale (inteso dunque come comprensivo del linguaggio colto, del lessico in certo modo tecnico della filosofia, di quello più direttamente influenzato dalle teorie scientifiche ecc.), non certo per linguaggi formalizzati. Nella Prefazione alla seconda edizione della grande *Logica* Hegel ci dice:

> Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano. Ai nostri giorni non si può mai ricordare abbastanza spesso che quello, per cui l'uomo si distingue dall'animale, è il pensiero. In tutto ciò che diventa per lui un interno, in generale una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa suo, si è insinuato il linguaggio; e quello di cui l'uomo fa linguaggio e ch'egli estrinseca come linguaggio, contiene, in una forma più inviluppata e meno pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria. Tanto è naturale all'uomo la logica, o, meglio, tanto è vero che questa è la sua peculiare natura.[24]

La svolta linguistica, intesa nel senso radicale che ho appena presentato, era proprio ciò di cui Hegel – che ci presenta spesso il linguaggio come un'aggiunta posteriore al pensiero[25] – secondo molti

[23] Frege [1892a], p. 376.

[24] *WL*, p. 10.

[25] Fin dalla *Filosofia dello spirito jenese*: "il linguaggio [...] non è un produrre, ma la semplice forma del rendere esteriore ciò che è già prodotto, la forma in cui ciò deve essere detto" (*JR*, p. 55).

interpreti non poteva essere consapevole[26]. Ma non ci si deve impegnare troppo nell'attribuire a Hegel una consapevolezza del genere, per approvare l'idea di Diego Marconi, secondo cui la dialettica hegeliana muove dal linguaggio ordinario e dotto e da *sensi* in esso depositati, condivisi dai parlanti e costituenti la loro competenza linguistica[27]. Questi sensi sono un buon candidato a fungere da *terminus a quo* del metodo dialettico: il linguaggio ordinario è carico di *teoria*, e la procedura dialettica *esplicita* (come vedremo, anzitutto nella forma di postulati di significato condivisi) proprio i presupposti teorici sottostanti alla sistemazione dei termini concettuali – e che ne governano l'uso[28].

[26] Per W. Jaeschke la summenzionata affermazione della grande *Logica* "viene oggi citata spesso in modo fuorviante, tralasciando l'«innanzitutto» limitativo". Infatti, "l'esistenza che le determinazioni del pensiero hanno nel linguaggio è, per Hegel, solo la forma più bassa di esistenza: certamente il loro occorrere in tale forma non può in nessun modo fondare la scientificità della presentazione logico-metafisica – unico intento hegeliano"; e "voler intraprendere perciò la presentazione delle forme di pensiero con riferimento al loro carattere linguistico è fatale per la *Logica*" (Jaeschke [1979], p. 48). E.M. Barth invece ha fatto di Hegel una specie di fautore del linguaggio privato, sostenendo che "il linguaggio semioticamente primo [per Hegel] era un (il) linguaggio interno: «mentale». [...] Il fenomeno dei linguaggi ordinari umani «esterni», della comunicazione, è secondo Hegel secondario dal punto di vista semiotico e da quello epistemologico" (Barth [1981], p. 48).

[27] "La filosofia deve iniziare col linguaggio naturale, e cioè, deve dapprincipio utilizzare i suoi termini così come sono utilizzati nel linguaggio naturale [...]. Cominciare con il linguaggio naturale e con la «teoria» che ne viene suggerita è, secondo Hegel, meglio che cercare di sostituire tale teoria con un'egualmente infondata teoria alternativa (che essa venga o meno espressa dalle definizioni e restrizioni sintattiche di un linguaggio artificiale). Perciò, Hegel sarebbe profondamente opposto all'attitudine di quei filosofi che eccepiscono alle assunzioni ontologiche della grammatica naturale, e vogliono quindi che la filosofia cominci con una correzione del linguaggio naturale" (Marconi [1980], pp. 179-180).

[28] Nella *Filosofia dello spirito jenese*, poco prima di soffermarsi sulla sua "esteriorità" Hegel insiste sul carattere *comunitario e pubblico* del linguaggio ordinario: "*il linguaggio è solo in quanto linguaggio di un popolo*, altrettanto *intelletto e ragione*. Solo in quanto opera di un popolo *il linguaggio* è *l'esistenza* ideale *dello spirito*, in cui quest'ultimo si esprime, [esprime cioè] ciò che esso è <secondo> la sua essenza e il suo essere; il linguaggio è un universale, un che di riconosciuto in sé, di riecheggiante allo stesso modo nella coscienza di tutti; ogni coscienza parlante diviene in esso immediatamente un'altra coscienza" (*JR*, p. 55). Affermazioni analoghe troviamo nella *Fenomenologia*: "noi vediamo quindi il *linguaggio* come l'esserci dello spirito. Il linguaggio è l'autocoscienza che è *per*

Quest'idea di "esplicitazione logica dell'implicito" è anche schiettamente brandomiana. In *Making It Explicit*, Brandom ha sostenuto che la logica dovrebbe avere la funzione espressiva di organo dell'autocoscienza semantica[29]. "Il compito della logica è principalmente quello di aiutarci a *dire* qualcosa sui contenuti concettuali espressi utilizzando il vocabolario non logico", e il vocabolario logico – tipicamente, quello elementare dei connettivi e dei quantificatori – ha il ruolo di "rendere espliciti gli impegni inferenziali impliciti in cui si articola il contenuto dei concetti"[30]. Ora, a detta di Brandom (e non solo per lui)[31] la "struttura della spiegazione che ne risulta è palesemente hegeliana"[32]. Poco dopo il passo della *Logica* citato sopra, in-

altri, che è immediatamente data *come tale*, e che come *questa* è universale. Esso è il *Sé* che si separa da se stesso, che si fa oggettivo come puro Io = Io, che in questa oggettività si mantiene come *questo Sé*, e che non di meno confluisce immediatamente negli altri ed è la *loro* autocoscienza [...]. Ma il linguaggio sorge soltanto come il medio di coscienze indipendenti e riconosciute; e il *Sé esistente* è immediatamente un esser-riconosciuto universale, molteplice e semplice in questa molteplicità" (*Phän II*, pp. 178-179). Di conseguenza, nella Prefazione alla seconda edizione della *Logica* è detto: "Quindi è che meno che mai possiam credere che quelle forme di pensiero, le quali si stendono attraverso a tutte le nostre rappresentazioni [...] servano a noi; che cioè siamo noi, che le abbiamo in nostro possesso, e non piuttosto quelle, che hanno in possesso noi. Che cosa rimane a noi di fronte ad esse? Come potremmo noi, come potrei io mettermi al di sopra di esse come più universale, al di sopra di esse, che sono appunto l'universale come tale?" (*WL*, p. 14).

[29] Cfr. Brandom [1994], p. 384.

[30] Cfr. Brandom [2000], p. 29.

[31] Ad esempio, Hösle ha affermato: "Per Brandom, come per Hegel, la logica è più che l'elaborazione di un sistema consistente di assiomi: la logica filosofica deve aspirare a una giustificazione delle locuzioni logiche fondamentali, deve chiarire la relazione fra concetti, proposizioni e inferenze, deve essere – per citare di nuovo Brandom – «l'organo linguistico dell'autocoscienza e dell'autocontrollo semantici»" (Hösle [2003], pp. 307-308). Che la logica hegeliana sia un tale "organo dell'autocoscienza", che tematizza le categorie di cui il pensiero rappresentativo fa un uso irriflesso, è sostenuto, naturalmente, anche da molti interpreti tradizionali di Hegel. Ad esempio, secondo Angelica Nuzzo "in tale riflessione scientifica condotta sulla logica, il pensiero e lo spirito raggiungono la propria auto-coscienza e, con essa, la dimensione della propria libertà"; e perciò "la logica speculativa si propone dunque come una scienza che ha il fine non di fornire al pensiero uno strumento con cui pensare correttamente o con cui raggiungere la verità, ma si propone piuttosto di *portare alla coscienza* quella logica (naturale) che costituisce la essenza stessa del pensiero nella sua verità" (Nuzzo [1997], p. 49).

[32] Brandom [2000], p. 31.

fatti, Hegel avvisa che le categorie della logica sono "un che di universalmente noto", anzi ne "facciamo uso in ogni occasione, e [...] ci vengono alla bocca in ogni proposizione che pronunciamo". E tuttavia "nella cultura, quello che è noto [...] non è già perciò conosciuto"[33]. La logica filosofica è la *conoscenza* di questo *noto*, o l'espressione di questo inespresso. Per usare il lessico hegeliano: è l'esplicitazione dell'*an sich* nell'*an und für sich*[34]. Se, come Hegel afferma due pagine dopo, la "logica naturale" compie un "uso inconscio delle categorie", la logica speculativa è l'esplicitazione degli impegni teorici impliciti nel nostro linguaggio ordinario. In esso ha luogo "l'operare istintivo del pensiero", e "depurare pertanto queste categorie, che operano soltanto istintivamente come impulsi" è "il più alto compito logico"[35].

Ancora, all'inizio della sezione dedicata all'Oggettività nella dottrina del concetto, Hegel afferma:

> La filosofia ha il diritto di scegliere dal linguaggio della vita ordinaria, che è fatto per il mondo della rappresentazione, quelle espressioni che sembrino avvicinarsi alle determinazioni del concetto. Non si può trattar di provare, per una parola scelta dal linguaggio della vita ordinaria, che anche nella vita ordinaria si colleghi con cotesta parola quel medesimo concetto per il quale l'adopra la filosofia, perché la vita ordinaria non ha concetti, ma rappresentazioni, ed è la filosofia stessa, di conoscere il concetto di quello che altrimenti è semplice rappresentazione. Deve quindi bastare che in quelle sue espressioni che vengono adoprate per delle determinazioni filosofiche la rappresentazione sappia intravedere approssimativamente una qualche differenza, come in quelle espressioni può accadere che vi si riconoscano sfumature della rappresentazione, le quali si riferiscono più strettamente ai corrispondenti concetti. – Più difficilmente si concederà che qualcosa possa essere, senza esiste-

[33] Cfr. *WL*, pp. 11-12.

[34] Hegel usa le forme sostantivate *Ansichsein*, *Anundfürsichsein*, a indicare "determinazioni semplici", "puri automovimenti che si potrebbero chiamare anime, se il loro concetto non designasse qualcosa di più elevato che non quelle" (*Phän*, p. 48). Si chiamano spesso in causa le nozioni aristoteliche di δύναμις ed ἐντελέχεια. Nella sua comparazione di Brandom e Hegel, Hösle ha affermato: "è senz'altro chiaro che l'idea del rendere esplicito è comune ad ambo gli autori. Il movimento dall'*an sich* all'*an und für sich*, che caratterizza sia la *Fenomenologia* che la *Scienza della logica*, è il processo dell'esplicitazione di ciò che è inizialmente implicito" (Hösle [2003], p. 307).

[35] Cfr. *WL*, pp. 16-17.

> re. Ma per lo meno non si scambierà certamente p. es. l'essere come copula del giudizio coll'espressione di esistere, né si dirà: Questa merce esiste cara, conveniente etc., l'oro esiste metallo, o metallico, invece di dire: Questa merce *è* cara, conveniente etc., l'oro *è* metallo. Ma si distinguon poi anche del resto l'essere e l'apparire, l'apparenza e la realtà, nonché di fronte alla realtà il semplice essere, come pure ancor più si distinguono tutte queste espressioni dall'oggettività. – Che se anche poi dovessero adoprarsi come sinonime, la filosofia avrà senz'altro la libertà di mettere a profitto per le sue differenze cotesta vana superfluità della lingua.[36]

Nei capp. 5 e 6 vedremo che *rappresentazione* e *concetto* stanno qui fra loro come *implicito* ed *esplicito*. Nel cap. 8 sosterrò che le famose contraddizioni dialettiche potrebbero essere interpretate proprio come l'esposizione di impegni semantici incompatibili, ossia incoerenti, radicati nel nostro linguaggio comune, dotto o afferente alla tradizione filosofica. Ora, è vero che nel noto passo della summenzionata seconda Prefazione della grande *Logica* Hegel si compiace del fatto che le parole del suo tedesco hanno "significati non solo diversi, ma opposti", sostenendo che in ciò "non si può non riconoscere un certo spirito speculativo della lingua"[37]. Tuttavia, se la lettura che intendo proporre risulterà perspicua, la dialettica non potrà essere semplicemente la presa d'atto, l'accettazione di tali contraddizioni radicate in quello che Hegel chiama il "sano intelletto umano, o buon senso"[38] del parlare ordinario. Anzi, di fronte a una contraddizione si avrà il segno che qualcosa *deve* essere cambiato. Questo cambiamento è un buon candidato a diventare il *terminus ad quem* di ciascuna applicazione del metodo dialettico, il suo risultato positivo: la revisione degli impegni semantici è la loro *coerentizzazione*, e la loro coerentizzazione è guidata dall'idea che impegni semantici incoerenti non possono far presa sulla realtà[39].

[36] *WL*, pp. 805-806.

[37] *WL*, p. 10.

[38] *Phän*, p. 106.

[39] Su questa linea si muove, ad esempio, Yovel [1981]. Secondo Yovel, "non potendo aggirare le antinomie del linguaggio [*scil.* ordinario] con mezzi sintattici, Hegel usa – e può farlo *senza* contraddizione – una procedura semantica: rinnovare il glossario filosofico esibendo le ambiguità e connotazioni del linguaggio ordinario. Enunciando il pro-

2.3 *Nucleo razionale, guscio mistico*

Dal fatto che il mio lavoro è di natura essenzialmente teoretica e non storica, e mira a valorizzare gli aspetti della dialettica hegeliana che oggi potremmo vedere come più proficui e interessanti, seguono due considerazioni di un certo rilievo.

Anzitutto, ho cercato di mostrare la plausibilità intrinseca della semantica decisamente olistica in cui ho interpretato la dialettica. Nella seconda parte del libro, perciò, ho anche fronteggiato in alcune note nel corpo del testo possibili problemi della teoria là delineata. Si tratta di questioni piuttosto tecniche, discusse nell'attuale filosofia del linguaggio, che riguardano in generale ogni progetto di edificare una teoria del significato radicalmente non atomistica e di seguire una strategia di spiegazione semantica di tipo *top-down* (ad esempio: la difficoltà per l'olismo di spiegare i processi di apprendimento del linguaggio, l'implausibilità di una codeterminazione del significato dei termini predicativi come loro individuazione simmetrica). Dunque, questioni che Hegel, daccapo, non poteva aver presente, ma che io ritengo debbano cominciare a essere, se non risolte, affrontate per rendere perspicuo il modello olistico-relazionale qui proposto.

In secondo luogo, questo modello non ha naturalmente la pretesa di svelare – per dirla con Marx – alcun nocciolo razionale logico entro il guscio mistico della metafisica hegeliana. In un recente volume introduttivo al pensiero di Hegel, Herbert Schnädelbach si è schierato contro le interpretazioni che ricostruiscono la *Scienza della logica* come "una teoria olistica del significato, sulla base degli stimoli provenienti dai recenti sviluppi della filosofia analitica del linguaggio", giudicando "sviante e confuso" questo discorso, "soprattutto là dove si afferma che quello che ne viene fuori sarebbe l'Hegel 'autentico'". Ciò partendo dalla "assunzione implicita che Hegel non avrebbe saputo esattamente cosa stava facendo con la propria filoso-

prio programma [...] Hegel propone in particolare di introdurre distinzioni sistematiche fra termini che sono solitamente considerati sinonimi, in particolare: *Existenz*, *Dasein*, *Wirklichkeit*, etc." (p. 117).

fia", e anzi della "supposizione che Hegel abbia frainteso tutto, e in particolare se stesso"[40].

Schnädelbach ha posto l'accento sul fatto che "contro l'interpretazione psicologica e linguistico-convenzionalista del logico Hegel sostiene un «platonismo» dei significati", e "afferma in tal modo, come faranno poi anche Frege, Husserl, Rickert, Popper e altri, l'oggettività della logica". Anzi, Hegel procede oltre questi autori, abbracciando "l'affermazione metafisica secondo cui le forme logiche del pensiero rappresentano l'essenza e la legalità stessa di tutta la realtà"; e ciò escluderebbe "l'interpretazione linguistica" e "il convenzionalismo linguistico" della scuola di Wittgenstein[41]:

> All'obiezione ovvia che Hegel nella sua principale opera sistematica non abbia voluto rappresentare soltanto concetti, ma la verità stessa [...] si risponde che egli, nell'ottica di una teoria della coerenza, avrebbe concepito la verità esclusivamente come coerenza logica di contenuti espressivi. [...] La questione che si pone è allora la seguente: perché Hegel, a cui era familiare la distinzione tra significato e verità, continua nonostante ciò a insistere sulla verità?[42]

Come si vedrà *infra*, la direzione intrapresa in questo libro non è certo quella di una teoria esclusivamente coerentista. Inoltre – per restare sul piano delle etichette – la semantica che proporrò non ha molto a che vedere con lo "psicologismo" o con l'"anti-essenzialismo". Al contrario, attribuirò a Hegel esattamente un certo "platonismo dei significati" e una forma molto forte di essenzialismo. Ciò fra l'altro comporterà una rilevante presa di distanza rispetto alle interpretazioni di Hegel fornite dal neopragmatismo americano.

Ma a parte questo, non intendo naturalmente azzardare che l'"autentico" Hegel fosse un inconsapevole filosofo analitico del linguaggio; né sminuire l'intenzione hegeliana di costruire un sistema metafisico in cui compiere (realizzare e insieme superare) la metafisica moderna, rappresentando "la verità stessa" nella sua incontrovertibilità,

[40] Cfr. Schnädelbach [1999], pp. 78-80.
[41] Cfr. *ivi*, p. 82.
[42] *Ivi*, p. 80.

all'insegna dell'*Aufhebung* di ogni pensiero affetto da finitezza, e dell'edificazione del sapere assoluto. Al contrario, penso che proprio questi siano gli aspetti del pensiero di Hegel – dello Hegel *autentico*, dunque – ai quali *non* dovremmo tornare[43]. Concordo con le conclusioni dello stesso Schnädelbach, secondo cui "il programma hegeliano di una filosofia assoluta è fallito; non per incapacità di Hegel – il che autorizzerebbe a pensare che altri potrebbero riuscirvi – ma per ragioni di principio", sicché dovremmo tornare a "un'attività filosofica concepita nella prospettiva della finitezza della ragione, sulla cui insuperabilità vige oggi un generale consenso tra i filosofi"[44].

> Si possono anche addurre valide ragioni logiche e di teoria della conoscenza [...] per sostenere che il programma filosofico di Hegel è fallito. [...] Infatti, i passi compiuti da Hegel oltre Kant non sono realizzabili con i semplici mezzi della critica immanente, ma si basano su assunti indimostrabili e su decisioni ingiustificabili.[45]

Nel cap. 8, in omaggio al sopracitato "generale consenso" sull'impraticabilità del sapere assoluto, cercherò di sostenere che gli "assunti indimostrabili" nella posizione hegeliana ci sono senz'altro, e anzi di indicarne specificamente qualcuno. Tuttavia questi sono per l'appunto ciò di cui dobbiamo fare a meno, se vogliamo una dialettica praticabile. L'interpretazione della dialettica come teoria generale del significato fa tutt'uno (secondo l'auspicio di Fulda) con la sua liberazione dalle pretese della metafisica del sapere assoluto.

[43] Mi pare piuttosto, se posso permettermi di dirlo, che Schnädelbach metta insieme tre attività delle quali nessun filosofo del linguaggio direbbe che vanno inevitabilmente insieme, ossia: (a) fare ricerca semantica, (b) interpretare *x* come una teoria del significato, e (c) impegnarsi col convenzionalismo e l'anti-essenzialismo. Fare ricerca semantica, secondo l'accezione proposta da Davidson che ho valorizzato in precedenza, è un modo di praticare l'indagine metafisica e di studiare la struttura del pensiero, non necessariamente concepito in senso psicologistico. Dunque, trattare *x* – nel caso, la dialettica hegeliana – come una teoria del significato non equivale a negare che *x* sia anche interpretabile come un'ontologia sistematica, come una metafisica del sapere assoluto, e magari come molte altre cose. E impegnarsi col convenzionalismo, nel senso della negazione che vi sia un "platonismo dei significati", è qualcosa che non segue né da (a) né da (b).

[44] Cfr. *ivi*, pp. 141-149.

[45] *Ibid.*

3. *Due difficoltà preliminari*

Se sono riuscito a gettare un po' di luce sulla mia strategia generale, vorrei ora esaminare due difficoltà teoriche preliminari cui un approccio di questo genere potrebbe andare incontro: due obiezioni che possono essere rivolte già *in limine* contro l'idea di un trattamento logico-semantico della dialettica hegeliana. La prima ha a che fare con la possibilità stessa di considerare la dialettica come un metodo, in modo – in senso lato – formale. La seconda concerne l'applicabilità alla dialettica hegeliana di una distinzione capitale della logica: quella fra sintassi e semantica.

3.1 *"L'andamento della cosa stessa"*

Quanto al primo problema: vi sono certamente ragioni per dubitare che Hegel avrebbe acconsentito, per così dire, a un trattamento metodologico del metodo. Nell'odierna logica, il metodo deduttivo è trattato nella metateoria delle teorie deduttive formalizzate, intese come un apparato di regole e princìpi per ricavare formule da formule, teoremi da assiomi (in assiomatica), conseguenze da assunzioni mediante regole d'introduzione/eliminazione (in deduzione naturale), regole derivate da regole primitive (in calcolo delle sequenze) ecc. Naturalmente, Hegel non presagiva il concetto post-hilbertiano di dimostrazione formale. Tuttavia, conosceva bene la sillogistica degli antichi e il *mos geometricus* dei moderni e, come ogni hegeliano sa, era fermo nel criticare la prima, ma soprattutto il secondo. Egli conduce infatti una polemica pervasiva contro quella che potremmo chiamare la metodologistica moderna: da una parte, contro la fiducia di filosofi come Cartesio, Spinoza e Wolff di poter mutuare dalla matematica e dalla geometria un metodo per la filosofia[46]; dall'altra, con-

[46] Com'è stato spesso rilevato dagli interpreti, ciò non ha ovviamente nulla a che fare con un'obiezione diretta contro la procedura dimostrativa in matematica e in geometria (al contrario. Hegel afferma che "la geometria è una scienza della grandezza; quindi il sillogizzare formale le si adatta nella miglior maniera possibile" (*WL*, p. 923). Tuttavia, in alcuni famosi passi della Prefazione della *Fenomenologia*, Hegel si lamenta di come "il movimento della dimostrazione matematica non appartiene all'oggetto, ma è un operare

tro l'idea che pervade l'impresa del criticismo kantiano: cioè di poter fare la metodologia della conoscenza prima di mettersi a conoscere il mondo. Com'è noto, per Hegel "la giustificazione [*scil.* della conoscenza] è essa stessa un conoscer filosofico, che perciò ha luogo solo dentro la filosofia"[47].

Vi è poi la famosa unità di metodo e oggetto. Contro il pensiero affetto da quel che la *Fenomenologia* chiama l'opposizione del sapere al proprio contenuto, nel capitolo conclusivo della grande *Logica* Hegel nega che il metodo sia "la semplice maniera del conoscere":

> È sorto da ciò il metodo come il concetto che conosce se stesso, che ha per oggetto sé come l'assoluto, tanto soggettivo quanto oggettivo, epperò come pura corrispondenza del concetto e della sua realtà, come una esistenza che è il concetto stesso. Quello che pertanto è da considerar qui come metodo è soltanto il movimento del concetto stesso, la cui natura si è già conosciuta, ma primieramente ormai col significato che il concetto è tutto e che il suo movimento è l'attività assoluta universale, il movimento che determina e realizza se stesso.[48]

Si potrebbe dire che ciò costituisce solo la conclusione del processo. Ma la tesi era stata preannunciata fin dall'Introduzione, con le note dichiarazioni sul metodo come esprimente "l'andamento della

esteriore alla cosa"; del fatto che in questo modo non vi è una "connessione necessaria attraverso la natura della cosa stessa"; di come, quindi, manchi la dialettica del "passaggio dell'opposto nell'opposto" (*Phän*, pp. 33-36). Al contrario, nell'autentica procedura filosofica deve dipanarsi l'*auto*movimento del concetto, "ciò mediante cui la scienza esiste" (*Phän*, p. 59). Sulla polemica di Hegel contro la tradizione matematizzante del pensiero moderno, si può vedere il secondo capitolo di Verra [1992].

[47] Si tratta delle celebri affermazioni contenute nel § 10 dell'*Enciclopedia*: "Uno dei punti di vista capitali della filosofia critica è, che prima di procedere a conoscer Dio, l'essenza delle cose, ecc., bisogni indagare la *facoltà del conoscere* per vedere se sia capace di adempiere quel compito: si dovrebbe apprendere a conoscere lo *istrumento*, prima d'intraprendere il lavoro che per mezzo di esso deve essere portato a termine: ché se l'istrumento fosse insufficiente, ogni altra fatica sarebbe perduta. – Questo pensiero è parso così plausibile che ha destato la maggior ammirazione e consenso e ha ricondotto il conoscere, dal suo interesse per gli oggetti e del suo occuparsi di questi, a se stesso, al formale". Al contrario, afferma Hegel, si impara a conoscere solo conoscendo: altrimenti si rischia di fare come quello scolastico, che consigliava di imparare a nuotare bene prima di avventurarsi in acqua (cfr. *Enz*, pp. 16-17).

[48] *WL*, p. 937.

cosa stessa" ("*die Sache selbst*", una pervasiva espressione hegeliana), il "contenuto" che si muove per "la dialettica che ha in lui stesso"[49]. Parole che, d'altra parte, riecheggiano la richiesta già avanzata nella *Fenomenologia*, di "abbandonarsi alla vita dell'oggetto", al "ritmo immanente dei concetti" in cui "il sapere non è l'attività che manipola il contenuto come un alcunché estraneo", ma "determina da se stesso il proprio ritmo"[50].

Per esprimere la cosa usando un lessico di derivazione russelliana: anche se si sostenesse che il metodo dialettico *dimostra* enunciati, la relazione fra l'enunciato che viene dimostrato e la sua dimostrazione per Hegel non potrebbe che essere una *relazione interna*. Quindi, qualcosa di essenzialmente differente dalla dimostrazione geometrica o sillogistica, in cui, come si afferma ancora in quelle pagine finali della grande *Logica*, "il contenuto è preso come dato al metodo" e quindi "è in cotesta determinazione una forma semplicemente esteriore". L'autentico speculativo, a detta di Hegel, è l'unità del risultato e del processo che vi conduce: secondo la Prefazione della *Fenomenologia*, "la cosa stessa [*scil.* di cui la dialettica esprime "l'andamento"] non è esaurita nel suo *fine* bensì nella sua *attuazione* (*Ausführung*): né il *resultato* è l'Intiero *effettuale*; anzi questo è il resultato con il suo divenire"[51].

Ciò sembra tagliare alla radice ogni possibilità di rintracciare un metodo nel senso, diremmo oggi, di un metadiscorso hegeliano, che fornisca una trattazione indipendente della strutturazione formale e dei processi deduttivi in gioco nella sua filosofia. Fra l'altro, la tendenza a riflettere il metadiscorso nel discorso (a confondere linguaggio e metalinguaggio, secondo i meno favorevoli), come vedremo ampiamente nei capp. 2 e 3, è stata spesso ascritta alla dialettica hegeliana. Nel caso in questione, l'ascrizione ha indotto interpreti autorevoli e oramai classici come Hartmann e Fleischmann a trattare la dialettica come una sorta di "pulsazione interiore" dell'assolu-

[49] Cfr. *WL*, p. 37.
[50] Cfr. *Phän*, pp. 43-47.
[51] *Phän*, p. 3.

to[52], o come una procedura meramente euristica (un'*eristica*, correggerebbero forse ancora i meno favorevoli).

Verso questa direzione inclina anche il resoconto del metodo fornito da Findlay[53]. Influenzato senz'altro dalla dottrina delle somiglianze di famiglia di Wittgenstein, Findlay ritiene che non vi sia affatto un'essenza del metodo dialettico, e che "nonostante tutto quel che [Hegel] può dire riguardo al loro carattere necessario e scientifico", le procedure della dialettica "rivelano una comunanza di stile", "una serie di distinte rassomiglianze che non sono presenti tutte in tutti i casi", e sono quindi necessarie "solo nel senso piuttosto indefinito in cui esistono una necessità e un'inevitabilità in un'opera d'arte"[54].

Ora, io credo che tutto ciò contrasti con lo *spirito* della dialettica hegeliana. Credo, anzi, che un simile atteggiamento ermeneutico sia all'origine dell'ammissione di Fulda, secondo cui l'*Auseinandersetzung* con la dialettica "non ha ancora portato ad alcun risultato soddisfacente"[55]: e cioè secondo cui, nonostante tutte le risorse profuse in questo ambito di studi, *noi non comprendiamo ancora la dialettica hegeliana.*

Naturalmente, sostenere che la dialettica è un metodo non implica l'impegno a sostenere che Hegel sia stato eccezionalmente rigoroso nella sua applicazione ai singoli casi. Tutto sommato, egli stesso potrebbe concederlo. Nella grande *Logica*, subito dopo aver esposto la "tautologia di semplicissima intelligenza" in cui consiste il metodo, si chiede: "come potrei io presumere che il metodo, che ho seguito in questo sistema della logica [...] non resti ancora suscettibile di

[52] Cfr. Hartmann [1923-1929]; Fleischmann [1968]. Secondo Fleischmann le interpretazioni che tentano di fornire un qualche resoconto formale alla dialettica hegeliana, come quella di Mure – sulla quale avrò occasione di soffermarmi –, producono soltanto guai. Ad esempio, la trattazione hegeliana del sillogismo nella grande *Logica* non ha niente a che fare con la logica, e "l'ignoranza di questo fatto, il mantenimento del sillogismo hegeliano a un livello formale, non può che offrire un'immagine vaga e confusa" (*ivi*, p. 239). Naturalmente, non è difficile reperire interpreti hegeliani che sostengano la tesi esattamente opposta (ad esempio Krohn [1972]).

[53] Cfr. Findlay [1958], pp. 51 ss.

[54] Cfr. *ivi*, pp. 68-69.

[55] Fulda [1973], p. 231.

molti perfezionamenti, di molti rifinimenti per ciò che riguarda i particolari?"[56]. Ma Hegel ha anche sostenuto che il metodo è una forma di *conoscenza*. Certamente, da un lato, non è la "*semplice* maniera del conoscere". Dall'altro lato, non è neanche il *mero* "interno muoversi del suo contenuto". Come dicono rispettivamente l'Introduzione e il capitolo conclusivo della grande *Logica*: il metodo è "la *coscienza* intorno alla *forma* dell'interno muoversi del suo contenuto"[57]; il metodo è la "coscienza del concetto"[58]. Non è dunque solo un automovimento, bensì un movimento di cui vi è coscienza, e che ha una *forma generale*. Che questa coscienza sia al contempo autocoscienza (che secondo Hegel si debba arrivare a pensare secondo verità *che* questo è il modo in cui pensiamo secondo verità), costituisce com'è chiaro un aspetto tipico dell'idealismo hegeliano. Tuttavia, ciò non cambia il fatto. Come ha affermato Marconi:

> Hegel ritenne che l'"interno muoversi del contenuto" della logica avesse una *forma*, che tale forma fosse identica alla *dialettica* del contenuto, e che questo dovesse esser chiamato il *metodo* sia della *Logica* che della logica. [...] Hegel potrebbe aver avuto convinzioni pretenziose e anche stravaganti sul proprio metodo. Ma di certo egli fu persuaso, quantomeno, delle seguenti tesi: (a) il contenuto della filosofia (nel caso della *Logica*, gli sviluppi delle categorie concettuali che ne sono l'oggetto) ha una certa *struttura formale*; (b) tale struttura formale deve essere ripresentata dal discorso filosofico: la struttura della "scienza" e quella del suo contenuto devono essere una e la medesima; (c) questa struttura formale è ciò che dovrebbe esser chiamato il *metodo* della scienza (*id est*, della filosofia)[59].

Hegel non soltanto ha ritenuto che si potesse parlare del metodo in quanto metodo, ma lo ha fatto: ci *ha* in realtà fornito una trattazione autonoma della cosa. Luoghi come l'Introduzione, la famosa Nota dell'*Aufhebung* e l'ultimo capitolo della grande *Logica*, la Prefazione della *Fenomenologia*, i celeberrimi §§ 79-82 dell'*Enciclopedia*, intendono precisamente fornire resoconti del metodo *indipendenti* dallo

[56] *WL*, pp. 36-37.
[57] *WL*, p. 36, corsivi miei.
[58] *WL*, p. 940.
[59] Marconi [1980], p. 4.

svolgimento delle categorie della logica, delle forme della coscienza fenomenologica, delle figure del *Geist* che plasmano la filosofia della storia hegeliana. E, come mostrerò nel cap. 4 con un'analisi diretta, saranno proprio questi resoconti indipendenti a rendere evidente l'interpretazione coerentista del metodo, che aprirà la strada verso la semantica dialettica.

3.2 *Sintassi* versus *semantica*

Veniamo alla seconda difficoltà preliminare. È vero che a detta di molti linguisti "la relazione fra sintassi e semantica non è ancora ben chiara, soprattutto in alcuni dei paradigmi di ricerca attualmente dominanti"[60]. È anche vero che, di fronte a una certa stasi dei programmi di ricerca dopo gli anni dei successi della semantica tarskiana, alcuni logici e filosofi della logica tendono a riabbracciare un approccio di tipo computazionale[61]. Tuttavia, la *distinzione* fra sintassi e semantica è stata in sé essenziale per lo sviluppo di molta moderna logica formale, e gioca un ruolo piuttosto importante in alcune delle argomentazioni di questo libro. Ora, è opinione diffusa che la semantica logica, nella sua versione tarskiana, sorga da una concezione filosofica *realistica*, almeno in senso lato. "Comprendere una proposizione è sapere che cosa accade se essa è vera"[62]. Poiché "comprendere una proposizione" vuol dire coglierne il significato, il significato consiste nelle condizioni di verità; ci è noto quando sappiamo quel è lo stato di cose di cui l'enunciato parla (o, come direbbe Wittgenstein, che raffigura) e che, sussistendo, lo verifica[63]: quando sap-

[60] Chierchia e McConnell-Ginet [1993], pp. xiii-xiv.

[61] Cfr. ad esempio Mondadori e D'Agostino [1997].

[62] Cfr. Wittgenstein [1921], p. 45.

[63] Il *Sachverhalt* del *Tractatus* è uno stato di cose, nel senso di una situazione possibile, e l'enunciato è "la descrizione d'uno stato di cose" (4.023). Il fatto è "ciò che accade" (2), ossia è una situazione non solo possibile, bensì attuale: è il sussistere di uno stato di cose. L'enunciato raffigura lo stato di cose (la proposizione "mostra come le cose stanno, *se* essa è vera"), e "*dice che* le cose stanno così" (4.022). Potremmo dire: presenta come un fatto lo stato di cose che raffigura. Tuttavia, secondo un'altra versione forse più nota, "*Sachverhalt*" indicherebbe la singola situazione atomica, in opposizione a *Tatsache*,

piamo, insomma, come deve essere fatto il mondo affinché l'enunciato sia vero. La semantica come tale riguarda il rapporto fra il livello segnico, puramente simbolico del linguaggio, e il livello ontologico, degli enti, delle cose e dei fatti del mondo di cui possiamo far parlare il linguaggio. Ora, proprio qui viene situata la nozione di verità: la semantica per linguaggi formali di derivazione tarskiana consiste precisamente nella determinazione delle condizioni sotto le quali un enunciato costituisce un'asserzione vera intorno al "mondo", o universo del discorso, in cui lo si interpreta.

Quale idea della verità emerge da queste considerazioni? Tarski riteneva che si trattasse, per l'appunto, della concezione cosiddetta realistica – della nozione corrispondentista del vero, in cui un enunciato è vero se e solo se corrisponde ai fatti, a come stanno le cose nel mondo[64]. In effetti, secondo alcuni interpreti non è certo che la teoria tarskiana sia legata alla concezione corrispondentista piuttosto che ad altro[65]. Quanto all'originaria intuizione wittgensteiniana, inoltre, si farebbe un torto al *Tractatus* se si scordassero le osservazioni pregnanti – anzi, addirittura cruciali – sulla forma di raffigurazione e, da ultimo, sulla forma logica che il linguaggio e il pensiero devono anzitutto *condividere* con il mondo, affinché vi sia raffigurazione in generale. Tuttavia, la famosa "convenzione V" per (buone) teorie della verità, e la stessa nozione tarskiana di soddisfacimento di una formula atomica $P(t_1, \ldots, t_n)$ da parte di una sequenza di oggetti in un dominio, a detta di molti, scaturisce da una concezione che pare ammettere una realtà non riducibile al pensiero, rispetto alla quale gli

alla situazione strutturata. Questa è l'accezione intesa nell'interpretazione di Russell: "Un fatto, il quale non abbia parti che siano dei fatti, è chiamato da Wittgenstein un *Sachverhalt*, un fatto atomico" (Wittgenstein [1921], p. 8).

[64] Nelle note di apertura de *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati*, Tarski afferma infatti che l'idea secondo cui "un enunciato vero è un enunciato, il quale afferma che le cose stanno così e così, e effettivamente le cose stanno così e così", esprime "la prospettiva classica sulla verità"; e cita il noto brano della *Metafisica* di Aristotele (cfr. Tarski [1956], p. 155).

[65] Cfr. ad esempio Marconi [1984]. Dubbi sull'inevitabilità dell'associazione fra bicondizionale tarskiano e corrispondentismo della verità sono espressi, tra gli altri, anche da McGee e Laughlin [1995].

enunciati interpretati vengano valutati. E lo schema tarskiano ha il vantaggio di fornirci un criterio-guida generale per specificare le condizioni di verità, senza far ricorso a troppe nozioni metafisicamente o teoreticamente impegnative. Ad esempio, memori della controversia Austin-Strawson potremmo non condividere l'ammissione dei fatti come *truth-makers* degli enunciati[66], ma è dubbio pure che una teoria della verità di tipo tarskiano debba impegnarsi con una metafisica dei fatti. Qualunque sia il bagaglio delle nostre convinzioni ontologiche, sembra si debba essere intuitivamente d'accordo sul fatto che "la neve è bianca" è un enunciato vero se e solo se, *as a matter of fact*, la neve è bianca[67].

3.2.1 *Logica* versus *metafisica*

Eppure, in un certo senso, tutto ciò per Hegel sarebbe appartenuto all'*astratto*:

> Quando si prende la logica come scienza del pensare in generale, s'intende con ciò che questo pensare sia la semplice forma di una conoscenza, che la logica astragga da ogni contenuto, e che il cosiddetto elemento che apparterrebbe ad una conoscenza, vale a dire la materia, debba esser dato da un'altra parte, per modo che la logica, come quella da cui questa materia sarebbe affatto indipendente, non possa dare altro che le condizioni formali di una vera conoscenza, non già contenere essa stessa una verità reale e nemmeno esser soltanto la via per giungere a questa, appunto perché l'essenziale della verità, il contenuto, rimarrebbe fuori di essa. [...] Il concetto che fino a qui si è avuto della logica è basato sulla separazione, presupposta una volta per sempre nella coscienza ordinaria, del contenuto della conoscenza dalla forma, sulla separazione cioè della verità e della certezza. Si presuppone in primo luogo che la materia del conoscere sussista già in sé e per sé quale un mondo bell'e compiuto al di fuori del pensiero, che il pensiero sia per sé vuoto, che sopravvenga a quella materia estrinsecamente quale una forma [...]. Verità è l'accordo del pensiero coll'oggetto.[68]

"Fino a qui" per Hegel vuol dire: "fino a me". Occorrerebbe però aggiungere: ancor oggi. Anzi, nella logica odierna non è perlopiù

[66] Su questo tema, cfr. Pitcher [1964].
[67] Cfr. Quine [1970].
[68] *WL*, pp. 24-25.

in gioco neanche quella che, tarskianamente, sarebbe pur sempre una nozione *assoluta* di verità – anche se definita di volta in volta per un singolo linguaggio. Linguaggi e sistemi formali hanno anzitutto una presentazione puramente sintattica o *proof-theoretic*, e poi se ne danno il modello o i modelli (la "materia", che è "data da un'altra parte"), salvo definire infine la verità *simpliciter* di un enunciato come verità rispetto al modello designato. Ad esempio: un enunciato dell'aritmetica di Peano è vero se e solo se è tale rispetto al cosiddetto modello standard per l'aritmetica. Naturalmente – e stanti anche certe famose osservazioni critiche verso la concezione meramente realistico-adeguativa della verità, per la quale Hegel usa spesso il termine "esattezza" (*Richtigkeit*)[69] – la logica hegeliana non può essere un *organon*, o una teoria di forme vuote cui poi si aggiunge un modello, ossia una funzione totale o parziale che ne interpreta i simboli in un dominio o in un sistema di domini. La logica speculativa, ci avvisa Hegel, "presuppone perciò la liberazione dall'opposizione della coscienza": nel cammino fenomenologico, questa "passa per tutte le forme del rapporto della coscienza verso l'oggetto, ed ha per risultato il concetto della scienza. [...] Della scienza, o più precisamente della logica..."[70].

A ciò si lega anche il problema di come interpretare la tesi hegeliana secondo cui, di conseguenza, la logica – o almeno la logica oggettiva, la dottrina dell'essere e dell'essenza – sostituisce la vecchia ontologia generale, "la parte dell'antica metafisica che doveva ricercare la natura dell'ente (*Ens*) in generale"[71]. Poiché la coscienza

[69] Nella grande *Logica* Hegel avverte che "chi chiamasse verità l'esattezza di una intuizione o di una percezione, la corrispondenza della rappresentazione all'oggetto, non avrebbe per lo meno più alcuna espressione da poter adoperare per quello che è l'oggetto e scopo della filosofia" (*WL*, p. 721).

[70] *WL*, pp. 29-31.

[71] *WL*, p. 47. D'altra parte, Hegel ascrive in certo modo la prima elevazione della logica a metafisica all'idealismo kantiano: "la filosofia critica aveva per vero dire già trasformata la metafisica in logica"; anche se rileva come "il terrore che essa provava per l'oggetto l'aveva condotta, come condusse poi il posteriore idealismo, a dare alle determinazioni logiche [...] un significato essenzialmente soggettivo" (*WL*, p. 32).

fenomenologica supera l'opposizione all'oggetto e approda all'"elemento del sapere assoluto", ossia l'elemento nel quale si svolgono tutte le categorie della grande *Logica*, questa diverrebbe, come diceva Hyppolite, un'"onto-logica", un'unità perfetta di ontico e Logos, ossia una logica-metafisica[72]:

> La logica oggettiva prende piuttosto il posto della metafisica di una volta [...]. Se ci riferiamo all'ultima forma cui era nel suo perfezionarsi arrivata codesta scienza, quella, di cui in primo luogo prende immediatamente il posto la logica oggettiva, è l'ontologia.[73]

E nel § 24 dell'*Enciclopedia*:

> In modo conforme a queste spiegazioni, i pensieri possono essere chiamati pensieri *oggettivi*; tra i quali bisogna annoverare anche le forme che sono considerate specialmente dalla logica ordinaria e prese soltanto come forme del pensiero *conscio*. La *Logica* coincide perciò con la *Metafisica*, con la scienza delle *cose* poste in *pensieri*, i quali pensieri perciò appunto si tennero atti ad esprimere le *essenze delle cose*.[74]

Molti interpreti hegeliani, d'altra parte, hanno contestato con buoni argomenti l'affermazione che la logica dello Hegel maturo sia *tout-court* metafisica[75]. Non mi soffermerò qui sull'enorme dibattito

[72] Cfr. Hyppolite [1946], pp. 554 e 562.

[73] *WL*, p. 47.

[74] *Enz*, p. 38.

[75] Dico "dello Hegel maturo", perché la stessa genesi della concezione hegeliana del rapporto fra logica e metafisica è travagliatissima. Negli anni jenesi, Hegel a un certo punto sembra concepire la logica come distinta dalla metafisica e come un'introduzione a questa. Pare che la logica dialettica abbia essenzialmente una funzione critica e negativa verso tutte le forme del sapere finito, di ciò che lo Hegel di Jena chiama *Reflexion*. Nel rapporto fra il pensiero della riflessione e l'autentica speculazione è prefigurata la successiva relazione fra intelletto e ragione, ma sembra che la funzione jenese della logica sia l'antesignano del momento critico del metodo, ovvero il negativo razionale. La metafisica è invece pensata come l'esplicazione del conoscere assoluto (cfr. Rosenkranz [1844], pp. 204-208; peraltro, Rosenkranz si basava sul presupposto che la triade idea-natura-spirito fosse già concepita da Hegel addirittura durante il periodo di Francoforte, cosa che nessun interprete oggi ritiene più sostenibile). Secondo Franco Chiereghin, nel periodo jenese la concezione hegeliana della logica dipenderebbe strettamente dalla dialettica aristotelica: come "facoltà di [...] smascherare effettivamente mediante la critica l'inconsistenza di ogni presunto sapere", la dialettica "è un 'annientare per uno scopo' non immanente, ma ester-

critico intorno a tale questione – dibattito la cui ricostruzione esula completamente dai miei fini[76]. In buona parte di questo libro, tuttavia, cercherò di sostenere che la dialettica hegeliana *può* essere vista come un'"onto-logica", una logica che ha contenuto, ma appunto nella misura in cui è vista come semantica: teoria generale del significato, ovvero, del mondo e del pensiero in quanto contenuti del linguaggio. La critica hegeliana, sia della logica che dell'ontologia tradizionali, è proiettabile su una critica semantica della concezione atomistica, o isolazionista, del significato in generale – secondo una strategia che, recuperando certe espressioni di Brandom e J.A. Coffa, etichetterò come "inversione dell'ordine tradizionale di spiegazione semantica".

A parte questo, e per mettere la questione in termini scolastici, il problema è che, mentre per Tommaso l'anima è *omnia*, ma solo *secundum quid* (il che vuol dire: intenzionalmente), e dunque la verità è *adaequatio rei et intellectus*, per Hegel il *Geist* è tutte le cose *simpliciter*, non *secundum quid*. Esiste una concezione che potrebbe sembrare analoga a questa nella logica contemporanea, ed è rappresentata dall'intuizionismo[77]. Si tratta appunto di una posizione semanticamente costruttivista, per la quale non si dà – o almeno così sembra,

no", e "lo schema aristotelico di una dialettica poietica, peirastica, col suo fine in altro" è "lo stesso schema sotteso ai tentativi hegeliani" (Chiereghin [1980], pp. 204-205). Sullo sviluppo jenese dell'idea di logica cfr. anche Chiereghin [1997].

[76] Cfr. Hartmann [1923-1929], Theunissen [1980], Fulda, Horstmann e Theunissen [1980], Nuzzo [1993], Cortella [1995]. Hartmann sosteneva che la dottrina dell'essere e quella dell'essenza "potrebbero ricevere ugualmente bene il titolo di Ontologia. Anzi, non sono nient'altro se non un'ontologia sviluppata fin nei particolari" (Hartmann [1923-1929], p. 257). Theunissen definisce la grande *Logica* come una "sintesi di critica ed esposizione della metafisica", e si concentra soprattutto sullo sviluppo dell'analisi hegeliana del giudizio in una teoria della "libertà comunicativa" (cfr. Theunissen [1980], p. 16 e p. 433). Per Lucio Cortella, l'oggetto della logica hegeliana è senz'altro il medesimo della metafisica tradizionale, ma la trattazione hegeliana è essenzialmente una critica di tale oggetto: "Hegel [...] intende infatti portare a termine la piena realizzazione della metafisica. E tuttavia ciò che egli effettivamente raggiunge è un concetto dell'assoluto che mette radicalmente in discussione proprio le coordinate di fondo dell'ontologia tradizionale". L'errore della metafisica tradizionale sarebbe quello di "fermarsi all'in sé delle cose, al loro lato oggettivo-immediato", laddove la mediazione dialettica "ne scioglie l'indipendenza nel processo concettuale e ne risolve l'onticità in un puro rapporto logico" (Cortella [1995], pp. 260-261).

[77] Su quest'analogia mi soffermerò nel cap. 7 (per mostrare che è apparente).

in prima battuta – "un mondo bell'e compiuto" precedente la conoscenza. In tale prospettiva antirealistica, sembra non si possa parlare di verità nel senso standard, e si debba piuttosto far coincidere la verità con la costruibilità o asseribilità. Quanto il costruttivismo intuizionistico sia oscuro, è assai noto (peraltro, forse non più dell'idea di produttività del pensiero nella tradizione idealistica tedesca). Tuttavia, la più organica teoria semantica per il linguaggio naturale che si richiama alla logica intuizionistica, ossia la filosofia del linguaggio di Dummett, mantiene come caratteristica saliente proprio la messa in discussione della concezione realistica. Ciò che si rifiuta, precisamente, è il progetto di fondare una semantica sulla nozione classica di verità, alla quale si sostituisce quella di asseribilità o verificabilità[78].

3.2.2 *Verità* versus *coerenza*

Sembra che la dialettica si leghi bene, piuttosto, a un'altra celebre concezione della verità: verità è coerenza. Può apparire strano che si abbini alla teoria coerentista della verità proprio una dottrina la quale, forse più di ogni altra, è stata accusata di *in*coerenza, ossia di essere palesemente autocontraddittoria, di sostenere tesi non autocompatibili. Tuttavia, secondo questa interpretazione la dialettica di Hegel si accompagnerebbe alle posizioni di idealisti come Bradley, ma anche di pensatori come Lotze, Joachim e Hempel, perché è una teoria fortemente *olistica*. La posizione coerentista sulla verità sostiene infatti che la verità non è mai goduta dal singolo enunciato, bensì da una teoria (chiusa rispetto alla relazione di conseguenza logica), i cui princìpi dovranno essere *connessi*.

In generale una teoria T ha la proprietà di *connessità* quando:

(a) per ogni formula α di T, $T - \{\alpha\} \vdash \alpha$, e
(b) per ogni sottoinsieme T_1 di T esiste una formula $\alpha \in T_1$ tale che non $T_1 - \{\alpha\} \vdash \alpha$[79].

[78] Cfr. Dummett [1978].

[79] Si veda il § 4 sull'uso dei simboli in questo libro. Riprendo questa nozione di "connessità" da Rescher [1973] – forse la presentazione più classica della teoria coerentista della verità.

Così caratterizzato, l'"olismo della connessità" appare una proprietà sintattica ("|–"), appunto nel senso che qui si afferma una relazione esclusivamente fra enunciati, non fra enunciati e fatti extramentali o extralinguistici. Questo approccio renderebbe l'idea di una dialettica hegeliana come metateoria dello sviluppo delle scienze filosofiche, o qualcosa del genere, facendole imboccare la direzione delle spiegazioni epistemologiche sul motivo per cui certe teorie vengono accettate o rifiutate – magari avvicinandola alla famosa ipotesi Duhem-Quine.

Tutti questi sono certamente accostamenti suggestivi. Tuttavia, secondo me non sono sufficienti *né* a indirizzare la dialettica esclusivamente verso un coerentismo della verità, *né* a escludere che vi si applichi *una certa* forma della distinzione teoria/modello. Dico questo, anzitutto, per la ragione generale che è dubbio che coerentismo e corrispondentismo siano due teorie della verità vicendevolmente escludentisi. Dal coerentismo è difficile pretendere che ci fornisca una definizione della nozione di verità, visto che gli si chiede soprattutto – per l'appunto – di affrontare questioni epistemologiche riguardanti lo sviluppo delle nostre teorie. Viceversa il corrispondentismo tarskiano ha senso proprio come tentativo di definire (con tutti i noti problemi e limiti, su cui tornerò in seguito) la verità[80]. In secondo luogo, mi pare che una certa nozione di corrispondenza sia addirittura *essenziale* al discorso hegeliano. Vorrei presentare un esempio di ciò, riferendomi alla fase "prelogica" della *Fenomenologia* e al dibattuto concetto hegeliano di *esperienza* (*Erfahrung*).

Nell'Introduzione Hegel dice che la *Fenomenologia* è la presentazione dell'"itinerario della coscienza naturale, la quale urge verso il vero sapere". Ora, poiché la coscienza è dapprima affetta dall'opposizione del sapere all'oggetto, mentre l'elemento del sapere assoluto è raggiunto solo al termine del percorso, "al momento del suo sorgere la scienza è essa stessa apparenza; il suo sorgere non è ancora essa attuata e dispiegata nella sua verità". Insomma, è scienza e non è scienza – naturalmente non *sub eodem*, ma *sub diversis*. Da una par-

[80] Su questi temi, cfr. Usberti [1980] e, come introduzione generale, Kirkham [1992].

te, la *Fenomenologia* è la presentazione del "sapere apparente o fenomenico": del sapere, cioè, che non è ancora *Wissenschaft*. Dall'altra, questa presentazione è scientifica, e solo per questo non è un inventario o una sequenza accidentale di figure. Secondo Hegel ciò "resulterà dalla necessità stessa del processo e della concatenazione", cui "è di necessità inerente non meno la *meta* che la serie del processo"[81]. Poiché il processo è necessario, conforme al metodo, il percorso verso la scienza "è esso stesso già *scienza*", quindi "scienza dell'*esperienza della coscienza*"[82].

Ebbene, la struttura di questo percorso, ossia il modo in cui sotto i nostri occhi la coscienza fenomenologica si evolve, è il seguente:

> [La coscienza] *distingue* da sé un alcunché al quale in pari tempo si *rapporta*; o, in altri termini, quell'alcunché è qualcosa *per la coscienza*; e [a] il lato determinato di questo rapportare o dell'*essere* di un alcunché *per una coscienza*, è il *sapere*. Ma da questo essere per un altro noi distinguiamo [b] l'*esser-in-sé*; il rapportato al sapere viene altrettanto distinto da esso e posto come *essente* anche fuori di questo rapporto; il lato di tale in-sé dicesi *verità*...[83]

Abbiamo dunque (a) il concetto, o sapere: ciò che la cosa è *per* il soggetto; e (b) l'oggetto: ciò che la cosa è in sé. Indagare la verità del sapere è allora *comparare* (a) e (b) ("verità è l'accordo del pensiero coll'oggetto", ci ha detto la *Logica*). Ora, si pone ovviamente l'accento sul fatto che per Hegel la distinzione fra il sapere e la sua misura cade nella coscienza stessa, sicché:

> In ciò che la coscienza, dentro di sé, designa come lo *in-sé* o come il *vero*, noi abbiamo la misura da lei stessa stabilita per commisurarvi il suo sapere. [...] A noi resta soltanto il puro stare a vedere. Infatti, da una parte la coscienza è coscienza dell'oggetto; e dall'altra, coscienza di se stessa: coscienza di ciò che ad essa è il vero, e coscienza del suo sapere ciò. Mentre entrambi questi momenti sono *per la coscienza*, essa stessa è la loro comparazione; diviene *per la coscienza* se il suo sapere l'oggetto corrisponda a quest'ultimo o no.[84]

[81] Cfr. *Phän*, pp. 68-71.

[82] *Phän*, p. 78.

[83] *Phän*, p. 73.

[84] *Phän*, pp. 74-75. Come ha affermato Chiereghin, "nel ricondurre ogni «in sé» all'essere per il soggetto, ciò che rimane immutato, e che tuttavia rischia di rimanere non visto e non pensato, è proprio il «per», la struttura dell'essere-in-relazione. Questa potrà

Chi legge pagine come queste (ma anche, come quelle dedicate alla Certezza sensibile o a Forza e intelletto, sempre nella *Fenomenologia*), vi può scorgere stimolanti anticipazioni dell'idea postpositivistica per la quale ciò con cui le teorie si misurano sono sempre e solo altre teorie, e i puri dati empirici sono in realtà un mito, che nasconde costruzioni teoriche. Quando indichiamo un modello per una teoria, ciò che in realtà facciamo è usare un *altro* linguaggio, che descrive la struttura-modello: specifichiamo in un linguaggio di sfondo su che cosa variano le variabili, e che cosa soddisfa i predicati. Così, ad esempio, per il relativismo ontologico di Quine "ciò che ha senso non è dire quali sono gli oggetti di una teoria, parlando in modo assoluto, ma come una teoria di oggetti è interpretabile o reinterpretabile in un'altra"[85]. A chi tratta la verità come *a matter of fact*, rispondiamo che non usciamo mai da una qualche teoria, sicché almeno in questo senso *there is no fact of the matter*.

L'idea di seguire questa strada, fino a ritrovare nella dialettica hegeliana un alleato contro il *myth of the given* è assai frequente nella recente riscoperta americana di Hegel, da Redding a McDowell. Tutti questi indizi a favore dell'attribuzione a Hegel di intuizioni assai attuali sul tema del carattere *theory-laden* dell'esperienza, tuttavia, non eliminano affatto la procedura della *comparazione* sostenuta da Hegel. Il controllo della teoria rimane il suo riscontro col modello. Ciò che abbiamo davanti, mi pare, è qualcosa di simile al seguente andamento.

(1) La coscienza ha una certa comprensione intuitiva della cosa. Hegel ci dice che la cosa è *per* la coscienza l'"esser-in-sé", che si

anche sembrare una misera cosa e tuttavia è proprio qui che si manifesta per la prima volta qualcosa di «assoluto». Infatti il «per», l'essere-in-relazione, non è qualcosa che prima sia stato in rapporto a qualcosa d'altro e poi si sia sciolto da tale rapporto [...], ma l'essere-in-relazione è originariamente in rapporto solo a se stesso, è la condizione sussistente «in sé» di ogni processo di dissoluzione di un «in sé» indipendente. [...] La struttura semplice e assoluta del «per» non appartiene né al soggetto né all'oggetto, né alla coscienza né alla cosa, ma è il punto di intersezione di entrambe, ciò in cui pensare ed essere sono in unità, perché la loro esistenza come separati è divenuta semplicemente inconcepibile" (Chiereghin [1997], p. 25)

[85] Quine [1968], p. 78.

cerca di catturare mediante la teoria, il "concetto", che è "essere per un altro" (per l'oggetto cui va comparato). Il termine di comparazione, l'oggetto, è ciò di cui Hegel ha affermato poco prima che funge da "presupposto", che viene "fissato come *unità di misura*"[86]. La teoria *si misura sulla cosa* che dovrebbe descrivere.

(2) Ora, nella comparazione la coscienza può trovare che il concetto non le *adegua* l'oggetto: "in questo raffronto entrambi i membri non si corrispondono"[87]. Sul modo di questa non corrispondenza potremmo esprimerci in termini più moderni: può trattarsi del fatto che la teoria non cattura il modello che avevamo in mente, o non lo fa nel modo che ci aspettavamo; ne cattura altri oltre a quello (non è *categorica*, direbbero i logici di oggi) ecc.

(3) Ma – e qui emerge la posizione idealistica –, di fronte all'insuccesso del punto (2):

> La coscienza sembra dover mutare il proprio sapere per renderlo adeguato all'oggetto; ma nel mutarsi del sapere le si muta, in effetto, anche l'oggetto stesso; infatti quel dato sapere era essenzialmente sapere un oggetto il quale, poiché al sapere essenzialmente apparteneva, insieme con il sapere diviene anch'esso un altro oggetto. [...] Mentre essa dunque nel proprio oggetto trova che il proprio sapere non gli corrisponde, neanche l'oggetto stesso sta saldo; vale a dire, la misura dell'esame si muta, se ciò di cui essa dovrebbe esser misura non permane nell'esame...[88]

Si potrebbe dire che Hegel ha preteso troppo dalla propria procedura, assumendo che il mutamento di teoria retroagisca *necessariamente* sull'oggetto. Che però ciò *possa* avvenire e avvenga, è qualcosa su cui anche certa epistemologia contemporanea potrebbe forse impegnarsi.

Facciamo il caso (l'esempio è noto) della geometria non euclidea. Abbiamo una comprensione intuitiva del significato di termini come "punto", "retta", e così via. C'è una teoria che tratta queste nozioni con pochi (cinque) assiomi: gli *Elementi* di Euclide. Sorgono però

[86] Cfr. *Phän*, p. 73.
[87] *Phän*, p. 75.
[88] *Phän*, pp. 75-76.

dubbi sul quinto postulato. Il motivo che li induce probabilmente riguarda la psicologia: quel postulato è più "brutto" degli altri, è lungo e un po' contorto nella formulazione. Il dubbio non è se sia vero, perché "vero" qui vuol dire: conforme al nostro modello intuitivo. Il problema è se sia davvero un assioma (ossia indipendente, indeducibile dagli altri quattro), o se non si tratti piuttosto di un teorema. La questione, insomma, almeno al principio è sintattica (assioma o teorema?), non semantica (vero o falso?). La strategia per controllarlo inaugurata da Saccheri è la sospensione del quinto postulato – precisamente, è l'ipotesi della negazione di una sua formulazione equivalente, ossia il postulato delle parallele: data una retta *r* e un punto *P* esterno a essa, su un piano vi è una e una sola parallela a *r* passante per *P*. Se questo è un vero assioma, è indipendente dagli altri quattro, sicché la sua negazione non li contraddice.

Se pensiamo, come Saccheri, che le conseguenze di quest'operazione tuttavia "ripugnano alla natura della retta", ossia che le nostre intuizioni sul significato di "retta" forniscano *il* modello che falsifica la negazione del quinto postulato, ci arresteremo qui. E così, persuaso che la geometria euclidea fosse *la* geometria, Kant ne fece la scienza fondata sull'intuizione pura dello spazio: unica forma dell'intuizione, unico spazio. Tutto ciò, si badi, è correlato alla persuasione *semantica* che "punto", "retta" ecc., siano termini univoci. Ma se siamo convinti che ogni teoria coerente debba avere un modello, arriveremo alle geometrie ellittiche o iperboliche, per le quali abbiamo prove di coerenza relativa. Abbandoniamo l'idea che il nostro modello intuitivo sia l'unico, e lasciamo che i significati di "punto", "retta" ecc., siano determinati dagli assiomi della teoria stessa. La teoria, per così dire, retroagisce sulla nostra intuizione: scopriamo che i primi quattro assiomi (la cosiddetta geometria assoluta) possono avere diverse interpretazioni significative, ossia assumono, oltre al modello noto, altri modelli controintuitivi, ma effettivi (e, direbbe Hegel, "ce ne sorge un nuovo oggetto").

Forse Hegel avrebbe sottoscritto l'idea di ascendenza hilbertiana secondo cui i princìpi delle teorie logico-deduttive possono essere visti come definizioni implicite dei termini che vi compaiono. E tutta-

via, ciò non esclude affatto, anzi presuppone, i punti (1) e (2) che ho evidenziato sopra. La chiave per lo sviluppo dialettico dell'"esperienza della coscienza", nella cui esposizione consiste la *Fenomenologia*, è pur sempre la *adaequatio* (o la non *adaequatio*) del concetto all'oggetto. Sapere che l'oggetto (il modello, o il modello designato, di una teoria) è a sua volta una costruzione teorica, non toglie l'essenzialità del momento della comparazione come tale – detto altrimenti: sapere che l'*adaequatio rei et intellectus* è *adaequatio intellectus et intellectus* non cambia il gioco del raffronto fra la teoria e i modelli.

Ciò potrebbe darci un'idea del perché Hegel abbia sempre affermato, polemizzando con Kant in apertura della dottrina del concetto della grande *Logica*, che la "definizione nominale [della verità] che ne fa la coincidenza del conoscere col suo oggetto" è una definizione "di un gran valore, anzi del massimo valore"[89]. E perché, già nella parte della dottrina dell'essenza dedicata alle determinazioni della riflessione, avesse sostenuto che "la verità è il positivo in quanto è il sapere che concorda con l'oggetto"; aggiungendo però opportunamente che questa è anche "eguaglianza con sé", in cui "il sapere [...] ha penetrato l'oggetto e ha tolto quella negazione ch'esso è"[90]. La

[89] *WL*, p. 670. Già nell'Introduzione, ancora polemizzando con Kant e con l'assunzione criticista per cui si ha conoscenza solo di fenomeni e non di cose in sé, Hegel sembra senz'altro richiamare una nozione adeguativa di verità: "In quanto, poi, [...] questa conoscenza si conosce solo come conoscenza dell'apparente, vien bensì concesso ch'essa non soddisfi, ma in pari tempo si suppone che, pur non potendosi conoscere le cose in sé, si raggiunga però una conoscenza esatta dentro la sfera dell'apparenza, quasi che qui fosse soltanto diversa la specie degli oggetti, e l'una specie, cioè le cose in sé, non cadesse nella conoscenza, ma vi cadesse però l'altra, cioè le apparenze o fenomeni. Che è come se si attribuisse a un uomo un intendimento esatto, aggiungendo ch'egli non sia però capace d'intender nulla di vero, ma solo d'intendere il non vero. Quanto sarebbe questo un proposito insulso, altrettanto è insulsa una conoscenza vera, che non conosca l'oggetto, qual è in sé" (*WL*, p. 27).

[90] *WL*, p. 488. Sull'irriducibilità della posizione hegeliana alla mera teoria coerentista della verità si pronuncia anche Yovel [1981], argomentando sulla famosa identità di razionale e reale della *Filosofia del diritto* a partire da un'analisi del senso logico-ontologico di *Vernunft* e *Wirklichkeit* nel pensiero hegeliano. Sul problema della concezione hegeliana della verità, si può vedere Theunissen [1975]. Osserveremo in seguito, nei capp. 7 e 8, che Hegel usa espressioni come "la verità di..." o "... la sua (la lor) verità" tipicamente per

differenza sottolineata dal punto (3) rispetto alla mera teoria adeguativa – al "realismo ingenuo", se si vuole –, è che la teoria si può ripercuotere sulla sua semantica. Abbiamo delle intuizioni molto radicate sul significato di certi termini concettuali come "punto", "retta" ecc. (il "sano intelletto umano, o buon senso" di Hegel). Tuttavia, una qualche stranezza della teoria che dovrebbe catturare queste nostre intuizioni può spingerci a rivedere le intuizioni stesse, e i *significati* che associavamo a quelle parole. Il modo in cui le nostre teorie più astratte possono retroagire sul(la nostra comprensione del) mondo è senz'altro stupefacente. Aver messo in luce ciò, pur con un linguaggio oscuro e ambiguo, è forse un grande merito di Hegel:

> Questo movimento *dialettico* che la coscienza esercita in lei stessa, – e nel suo sapere e nel suo oggetto, – *in quanto gliene sorge il nuovo vero oggetto*, è propriamente ciò che dicesi *esperienza*.[91]

Direi che ciò ha anche a che fare con quel che Hegel chiamava il "contraccolpo", *Gegenstoß*. Vi tornerò più ampiamente, trattando del *Satz* speculativo e della revisione degli impegni semantico-inferenziali nel cap. 8. Vedremo allora come, per riprendere un'espressione di Marconi, ciò che la dialettica mette in gioco è una vera e propria "contesa di significati".

4. *Nota su notazione e terminologia*

Se sono riuscito a respingere le obiezioni preliminari a un trattamento logico-semantico della dialettica, vorrei concludere questa introduzione con qualche informazione sulla terminologia dei capitoli che seguono e sulla politica adottata per il simbolismo. Anche nei passaggi che involgono argomentazioni di logica matematica non mi aspetto dal lettore molto più che la conoscenza della sintassi e della semantica per la logica elementare. In effetti, sono andato un po'

esprimere la posizione concreta dei concetti, che risulta come toglimento di una contraddizione dialettica; e usa "vero" come *modificatore nominale*, per esprimere un certo grado di conformità di un oggetto al concetto essenziale che istanzia.

[91] *Phän*, p. 76.

oltre il primo ordine, concedendomi un linguaggio modale con identità, variabili predicative e loro quantificazione. Ho inoltre adoperato frequentemente lettere dell'alfabeto greco come metavariabili per formule. Tuttavia, specialmente nella prima parte del libro vengono considerati saggi che utilizzano notazioni molto eterogenee, il che mi ha costretto ad alcune complicazioni. Ho tradotto sistematicamente nel simbolismo standard i formalismi degli articoli che impiegavano la notazione polacca. Talvolta è stato necessario introdurre simboli *ad hoc* per connettivi non classici utilizzati in certe logiche alternative: soprattutto, negazioni non booleane e condizionali non standard. Ne do conto, comunque, di volta in volta. Quando i temi trattati si riferivano a nozioni che sorpassano la logica di base (ad esempio, il teorema di Tarski di indefinibilità della verità, i teoremi di incompletezza di Gödel, il sistema NF di Quine per la teoria degli insiemi), ho inserito note nel corpo del testo con funzione esplicativa. La presentazione è sempre piuttosto colloquiale: a costo di qualche perdita in precisione, ho cercato di non sacrificare mai la comprensibilità intuitiva all'esattezza formale.

A proposito di "condizionale": ho sostanzialmente utilizzato il termine come sinonimo di "implicazione". È noto che Quine ha sollevato serie obiezioni a proposito di questa sinonimia. Tuttavia, in primo luogo avremo per l'appunto occasione di discutere concezioni dell'inferenza logica diverse rispetto a quella espressa dal condizionale materiale della logica classica vero-funzionale; in secondo luogo, come si vedrà nel cap. 3, proprio la distinzione quineana fra "*if... then...*" e "*... implies...*" è stata messa in discussione nella miglior logica non classica utilizzata per trattare la dialettica, ossia la logica della rilevanza. Come conseguenza di ciò, ho preferito appellarmi a un vago senso intuitivo della nozione di *implicazione*, confidando nella collaborazione del mio lettore[92].

[92] Sulla *vexata quaestio* del condizionale, Mondadori e D'Agostino affermano: "l'orientamento dominante oggi è che nessuna di queste teorie [*scil.* le varie opzioni logiche sul connettivo] ne rappresenti il «vero» significato. È plausibile che ciò che chiamiamo «condizionale» non sia un singolo operatore logico, ma piuttosto una classe di opera-

Su "enunciato" e "proposizione": ho evitato (trovandola un'impresa disperata) di precisare o modificare sistematicamente le citazioni, spesso da traduzioni, in cui le parole "giudizio", "proposizione" ed "enunciato" compaiono con significati variamente intrecciati. Quando ho parlato in prima persona, ho sempre utilizzato "enunciato" per indicare la configurazione linguistica; "proposizione" conserva invece accezioni diverse, a causa della varietà dei contesti teorici considerati. In generale, indica il *significato* dell'enunciato: ma questo può essere, di volta in volta, un *Sinn*, un pensiero espresso, un'intensione come funzione da mondi possibili a valori di verità ecc., secondo gli autori e le teorie in gioco. Confido anche qui nella flessibilità del mio lettore.

Una delle conseguenze di questa impostazione *user-friendly* su terminologia e notazione è una certa elasticità intorno alla distinzione uso/menzione. Oltre a evitare cose come le quasi-virgolette quineane, ho tralasciato le virgolette in tutti i casi in cui (1) sembravano appesantire troppo il testo, e (2) la loro omissione non avrebbe prodotto alcuna grave confusione, adoperando così alcune espressioni (anche del formalismo) come nomi di se stesse. Questo uso autonimo, checché ne dicano certi manuali di logica, è del tutto innocuo nella grande maggioranza dei casi.

Il sistema di calcolo portante nelle (non numerose) dimostrazioni formalizzate è la nota deduzione naturale di Gentzen, con una presentazione lineare delle prove e l'utilizzo sistematico di una colonna delle assunzioni, in cui sono evidenziate le ipotesi da cui dipende una certa formula in un certo passo. L'idea è quella di contrassegnare ogni ipotesi con un numerale (quello della riga in cui viene introdotta), e poi di trasferire il numerale a ogni applicazione di una regola d'inferenza, in modo da tener traccia delle ipotesi da cui ogni formula dipende (fatto salvo lo scaricamento di assunzioni da parte di alcune delle regole). Le formule che sono considerate come prin-

tori legati solo da «somiglianze di famiglia» e che teorie diverse caratterizzino in realtà operatori diversi, cioè significati diversi della parola logica *Se..., allora*" (Mondadori e D'Agostino [1997], p. 69).

cipi specifici di una teoria sono invece introdotte direttamente senza dipendere da alcuna assunzione. Le ragioni di questa scelta sono due. La prima è che, nei paragrafi dedicati alla summenzionata logica della rilevanza, la presentazione che tiene traccia delle ipotesi effettivamente usate nell'inferenza era il modo più semplice per esprimere il concetto di *deduzione rilevante*[93]. La seconda è che, come si vedrà nel cap. 8, lo stesso modello bidimensionale di caratterizzazione dei concetti sulla base delle *condizioni sufficienti* e delle *conseguenze necessarie* di applicazione, che ho adoperato per render conto dell'olismo che anima la dialettica hegeliana, può esser visto come una generalizzazione al vocabolario non logico della concezione introduttiva-eliminativa di Gentzen per i connettivi. In questa concezione (molto più che nelle presentazioni assiomatiche), si manifesta infatti il significato costruttivo dei connettivi logici – intendendo qui "costruttivo" non *stricto sensu* intuizionisticamente, ma nel senso lato di: "espresso dalle regole che ne governano il comportamento nell'inferenza".

Infine, l'uso delle lettere maiuscole corsive come "*A*", "*B*"..., e anche dell'espressione "non-*A*", è a dir poco informale. La ragione, anzitutto, è l'ambiguità sistematica del modo in cui Hegel le adopera nei propri scritti. Anche se talora sembrano riferirsi a cose in generale[94], nella maggior parte dei casi l'ambiguità è risolvibile assumendo che "*A*", "*B*"..., siano variabili per *concetti*, categoriali e non, come *uomo*, *cavallo*, *essenza*, *fenomeno*, *qualcosa*, *rosso* ecc. Quanto a "non-*A*", dovrebbe dunque esprimere il generico contraddittorio di *A*: ad esempio, non-*uomo* come contraddittorio del concetto *uomo* (estensionalmente, il complemento dell'insieme degli uomini, ossia l'aggregato di tutti gli oggetti che non sono uomini; ma vedremo che – e perché – la prospettiva hegeliana è spiccatamente intensionale). La logica post-gödeliana ci insegna che rimane dubbio che, dato un

[93] Anzi, Anderson e Belnap [1975] sostengono che il metodo della deduzione naturale fornisca una delle maggiori motivazioni a favore della logica della rilevanza.

[94] Ad esempio, nella *Logica* si dice: "[...] un *A*, che tanto significa quanto ogni e ciascun essere" (*WL*, p. 456).

concetto A, esista sempre il "concetto" del suo contraddittorio generico non-A, almeno nel senso che se l'estensione di A è ricorsivamente enumerabile, generabile da una *regola* che produce tutti i suoi elementi, lo sia anche l'estensione di non-A. Un insieme può essere ricorsivamente enumerabile, ma non ricorsivo. In seguito, sarà notevole scoprire come anche per Hegel, che di questioni di teoria della computabilità naturalmente non sapeva nulla, il generico non-A inteso come il mero contraddittorio formale di un concetto A non meriti in linea di principio il nome di autentico "concetto". Anzi, su ciò si giocherà la nozione di *bestimmte Negation*, che è il vero e proprio *fulcro* della dialettica hegeliana.

Parte Prima

LOGICA E DIALETTICA

La dialettica, dunque, è eternamente al sicuro dai logici formali.

J.N. Findlay, *La dialettica come metabasi*

I
L'ARGOMENTO ANTIDIALETTICO

> Io, comunque, ho deciso di essere logico e poiché ho il potere vi accorgerete di che cosa vi costerà la logica. Sterminerò i contraddittori e le contraddizioni.
>
> A. CAMUS, *Caligola*

1. *Il sillogismo popperiano*

All'origine del dibattito contemporaneo sui rapporti fra logica formale e dialettica hegeliana c'è un famoso scritto di Popper, intitolato *Che cos'è la dialettica?*. La risposta di Popper è: la dialettica è una teoria contraddittoria, e quindi inconsistente. Si può mettere per esteso l'argomento – chiamiamolo il sillogismo popperiano. La sua maggiore è una pura tesi logica, ossia: tutte le teorie contraddittorie, ovvero incoerenti, sono inconsistenti. La minore, invece, è un'interpretazione della dialettica hegeliana e marxiana, che dice: la dialettica nega il principio di non contraddizione (d'ora in poi: (NC))[1].

2. *La maggiore: incoerenza e inconsistenza*

Cominciamo dunque con il dare certe definizioni formali di coerenza e consistenza. Un qualunque sistema formale S dotato di negazione viene detto (sintatticamente) *coerente* se e solo se per nessuna

[1] "I dialettici [...] affermano addirittura che esse [*scil.* le contraddizioni] non possono essere evitate, dato che sono presenti ovunque nel mondo. Una tale affermazione equivale a un attacco al cosiddetto 'principio di contraddizione' (o, più esplicitamente, 'principio di esclusione delle contraddizioni') della logica tradizionale; principio secondo cui due asserzioni contraddittorie non possono mai essere entrambe vere, ovvero un'asserzione consistente nella congiunzione di due asserzioni contraddittorie, deve sempre essere respinta come falsa sul piano puramente logico. Appellandosi alla proficuità delle contraddizioni, i dialettici pretendono che questo principio della logica tradizionale venga abbandonato. Essi sostengono che la dialettica conduce, in tal modo, a una nuova logica – la logica dialettica" (Popper [1969], pp. 537-538).

formula α del linguaggio L su cui è impiantato si dà il caso che $\vdash \alpha$ e $\vdash \neg\alpha$, ossia se non consente mai di dimostrare sia una formula che la sua negazione. Se invece ciò accade, il sistema è detto *incoerente* o *contraddittorio*, e si capisce perché: se si può provare sia α che $\neg\alpha$, e il sistema è dotato di un qualche assioma o di una regola d'inferenza che esprima l'aggiunzione – cioè l'idea del tutto intuitiva che se valgono le formule $\alpha_1, ..., \alpha_n$ vale la loro congiunzione $\alpha_1 \wedge ... \wedge \alpha_n$ – avremo che $\vdash \alpha \wedge \neg\alpha$, ossia avremo dedotto una contraddizione come teorema. Un sistema formale S su un L, invece, viene detto *consistente* se e solo se esiste almeno una formula α di L tale che non $\vdash \alpha$. Viceversa, se S consente di dimostrare tutte le formule del linguaggio L su cui è impiantato viene detto *inconsistente*[2].

Definite in questo modo, incoerenza e inconsistenza sono così strettamente legate che spesso le si considera equivalenti. Chiaramente, ogni sistema inconsistente dotato di negazione è incoerente. Il problema per qualcuno è l'implicazione inversa, che funge da maggiore del sillogismo popperiano. Questa implicazione dipende largamente (anche se non solo) da una certa idea della *negazione* logica, tanto che, come vedremo soprattutto nel cap. 3, le manovre per aggirarla consistono spesso in tentativi di "truccare" la negazione.

2.1 *Il nostro primo approccio alla negazione dialettica*

Il fatto che, per accusare la dialettica di essere una teoria incoerente-e-quindi-inconsistente, si faccia appello alla negazione *logica* potrebbe già far sorgere qualche perplessità negli interpreti tradizionali di Hegel (e, più in generale, negli idealisti ortodossi)[3]. Infatti, è stato detto che non si può neanche cominciare a comprendere la

[2] La terminologia non è del tutto uniforme: talvolta si chiama "inconsistenza" ciò che qui ho definito come incoerenza, ossia la deducibilità di un enunciato e della sua negazione; e "trivialità" ciò che qui ho definito come inconsistenza, ossia la deducibilità di qualsiasi cosa.

[3] Ad esempio, è noto che nella Dialettica trascendentale della prima *Critica* Kant distingue fra negazione logica, che "si riferisce propriamente non ad un concetto, ma soltanto alla relazione di esso con un altro nel giudizio", e negazione trascendentale, che "invece significa il non-essere in se stesso, al quale si contrappone l'affermazione trascendentale, che è un qualcosa, il cui concetto esprime già in se stesso un essere, e quindi è detto realtà (cosa)" (Kant [1781], p. 369).

dialettica hegeliana senza tener conto che la "negazione dialettica" è una qualche sorta di negatività intrinseca a singoli concetti – o, per usare il lessico tradizionale, a (significati di) singoli "termini". Di conseguenza, la "contraddizione dialettica" non si situa a livello di rapporto fra soggetto e predicato, e tantomeno di rapporto fra enunciati. Abbiamo qui l'idea, ripresa anche da Enrico Berti, secondo cui in Hegel vi sarebbe un "concetto [...] antepredicativo di contraddizione"[4]. È vero che, nella *Logica e metafisica di Jena*, secondo molti la contraddizione compare già dall'inizio nella nozione di *limite*. Come afferma Hegel, "Nel limite è posto il nulla della realtà e della negazione e l'esser loro al di fuori di questo nulla", e:

> Il limite è con ciò la totalità o vera realtà, che rispetto al suo concetto contiene nello stesso tempo la sua dialettica, in quanto nel [limite] esso [il concetto] si è tolto in modo tale da essere diventato il contrario di se stesso: la qualità come suo concetto è la realtà, dalla quale essa è diventata il contrario di se stessa, la negazione, e da questa il contrario del contrario di se stessa, se stessa di nuovo come totalità, la quale essa stessa qualità, è il concetto della qualità in pari tempo che proviene dal contrario della medesima e lo esprime in sé, e con ciò, in quanto esso ha in sé nello stesso tempo un altro da ciò che è, è diventato il contrario della qualità.[5]

A detta di autorevoli interpreti hegeliani come Chiereghin, le considerazioni sul *limite* e sul *rapporto semplice* mostrerebbero che Hegel vuole porre la contraddizione, per l'appunto, già prima dell'enunciato, e quindi dell'introduzione di quelli che oggi chiameremmo operatori enunciativi, come la congiunzione e la negazione[6]. L'origine della concezione hegeliana della contraddizione nella *Logica e metafisica* potrebbe trovarsi in certi studi del periodo di Francoforte sulle grandezze infinitesimali: "Questo è nello stesso tempo il vero significato delle *grandezze evanescenti dell'analisi* [infinitesimale]; l'infinitamente piccolo non deve essere nulla e tuttavia non deve avere più alcuna grandezza"[7], dice Hegel.

[4] Berti [1987], p. 189.
[5] *JLM*, pp. 11-12.
[6] Cfr. Chiereghin [1981], p. 263.
[7] *JLM*, p. 21. Sull'influsso della teoria delle grandezze infinitesimali nella relazione fra quantità e qualità entro la logica hegeliana, si può vedere Barth [1981]. Per una pro-

Naturalmente, dal punto di vista logico questo è in certo modo uno pseudoproblema. Poiché la contraddizione logica è la congiunzione di due enunciati di cui uno nega l'altro, se si vuole che le "contraddizioni dialettiche" non siano mere metafore (e quindi, non sia meramente metaforica anche la violazione di (NC) che i critici della dialettica vorrebbero imputarle), occorrerà concentrarsi sulla negazione logica. Ciò è stato visto bene da Sergio Landucci, che ne *La contraddizione in Hegel* afferma che "l'idea di *termine* contraddittorio deriva, per estensione, dall'idea della 'negazione' proposizionale, ch'è il senso originario della nozione". Ed è per questo che "secondo Hegel, le formulazioni ch'egli presenta in termini di logica dei concetti (le famose triadi) sarebbero sempre traducibili in termini di logica delle proposizioni"[8]. Per Cortella, ancorché le deduzioni dialettiche non siano "fra proposizioni ma fra concetti, o meglio fra categorie (ad esempio la deduzione dell'infinito dal finito o del nulla dall'essere o della causa dalla sostanza)", tuttavia "il rapporto contraddittorio fra categorie può essere ugualmente inteso come un rapporto contraddittorio fra proposizioni"[9]. Anche per Marconi, "una tale transizione, da termini a enunciati, non solleva alcun particolare problema"[10].

Io penso che una nozione ospitante una cosiddetta "contraddizione antepredicativa" sia in realtà, semplicemente, il significato di un termine concettuale fissato da vincoli intensionali fra loro incompatibili – tipicamente, postulati di significato che si contraddicono l'un l'altro. L'*esplicitazione* dell'incompatibilità dovrebbe naturalmente avvenire sempre in termini di logica degli enunciati, ossia utilizzando congiunzione e negazione, o condizionale e negazione. L'idea che la dialettica operi su nozioni di questo tipo è centrale nella seconda parte del libro.

Chiaramente, il tipo di opposizione in gioco nelle "unità di opposti" hegeliane resta tutto da decifrare. In primo luogo, come già anticipato, secondo molti interpreti la "negazione dialettica", anche

spettiva sul rapporto fra calcolo infinitesimale e contraddizione in Hegel, cfr. Moretto [1981] e [1984].

[8] Landucci [1978], p. 5 e p. 50.

[9] Cfr. Cortella [1995], p. 298 e n.

[10] Marconi [1980], p. 22.

se intesa come un operatore enunciativo, non può comunque essere rappresentata algebricamente come una complementazione booleana, o avere le proprietà inferenziali della negazione standard. Ora, questo è un modo per affermare che la dialettica dovrebbe funzionare secondo una logica non classica. Ad esempio, le logiche subclassiche – come l'intuizionistica e la minimale – dal punto di vista *proof-theoretic*, si differenziano a livello enunciativo dalla classica anzitutto per le proprietà formali accordate alla negazione[11]. E qualcosa del genere accade, come illustrerò *infra*, anche per certe versioni della logica della rilevanza, che sono state considerate i migliori candidati alla formalizzazione della dialettica.

In secondo luogo, la nozione di *negazione determinata* (*bestimmte Negation*) – il "negativo [che] è insieme anche positivo"[12] della grande *Logica* – implica, almeno a detta di Hegel, il superamento della nozione generica di "termine contraddittorio" di un termine dato, inteso come un indeterminato non-*A*, *nomen infinitum* che si oppone a un concetto *A*. Nella famosa trattazione del giudizio negativo nella dottrina del concetto, Hegel protesta contro la concezione della logica della tradizione, in base alla quale "nel negativo di un concetto ci si deve attenere soltanto al negativo, e questo dev'essere preso come la semplice *estensione indeterminata* dell'altro del concetto positivo. Così il semplice non bianco sarebbe, tanto il rosso, il giallo, il blu ecc. quanto il nero"[13]:

> Quando ci si ferma al bianco, al rosso etc. come rappresentazioni sensibili, si chiama concetto, al solito, qualcosa che non è se non una determinazione della rappresentazione, e allora certamente il non bianco, il non rosso etc. non sono un positivo, come anche il non triangolare è un che di affatto indeterminato, poiché la determinazione basata in generale sul numero e sul quanto è la determinazione essenzialmente indifferente, vuota di concetto. Ma come il non essere stesso, così anche cotesto contenuto sensibile dev'essere concepito, e deve perdere quella differenza e quell'astratta immediatezza che ha nella cieca ed immobile rappresentazione.[14]

[11] Sul differente trattamento della negazione nella logica minimale, nell'intuizionistica e nella classica, cfr. il pregevole Galvan [1997].

[12] *WL*, p. 36.

[13] *WL*, p. 723, corsivo mio.

[14] *WL*, p. 723.

Tuttavia, nelle intenzioni di Hegel, l'opposto contraddittorio di un concetto dovrebbe evolversi, per così dire *motu proprio*, *a priori* e per ragioni esclusivamente logiche, nel concetto *dell'*opposto come concetto determinato. Nel cap. 8, sosterrò che questo è un aspetto effettivamente indifendibile del metodo hegeliano. La convinzione di Hegel, che – nelle parole di Cortella – "ogni negazione si risolva sempre in una precisa e predeterminabile posizione contraria", sì da poter "predestinare il cammino della negazione e stabilire a priori la totalità del logico"[15], è gratuita (e anzi implausibile)[16]. Da ciò deriverà una serie di conseguenze circa le modifiche cui il metodo dialettico dovrebbe andare incontro rispetto all'originaria concezione hegeliana, per diventare una teoria del significato praticabile. Tuttavia, nel cap. 6 – un capitolo che svolge un ruolo decisivo nella strategia esplicativa seguita in questo libro – vedremo pure che è possibile fornire un'interpretazione molto semplice e plausibile della nozione di *negazione dialettica* come *negazione determinata*. Nel frattempo, teniamo fermo che quanto si dirà d'ora in poi sulla dialettica e sulla sua presunta violazione di (NC) può essere tranquillamente giocato nei termini della negazione logica, e delle sue (controverse) proprietà.

[15] Cortella [1995], pp. 384-385.

[16] Anticipando rapidamente e – un po' oscuramente – ciò che argomenterò in seguito: nell'interpretazione da me proposta, uno degli obiettivi della dialettica come teoria semantica sarà lo studio degli esiti di certe posizioni semantiche astratte, o di certi impegni incompatibili nella determinazione semantica – tipicamente, gli impegni assunti dall'hegeliano intelletto astraente. Ciò che qui è a tema è l'intenzione di pensare un concetto (il significato di un termine predicativo) isolandolo da una qualche relazione necessaria con altri concetti. Nella prospettiva hegeliana, le relazioni necessarie fra concetti, espresse da postulati di significato che legittimano o proibiscono inferenze, sono funzionali all'*individuazione* dei concetti stessi. Quando isoliamo *A* da un altro concetto *B* cui è necessariamente connesso, non abbiamo più sottomano lo *stesso* concetto: pensiamo qualcos'*altro* e, in questo senso, pensiamo un non-*A*. Tuttavia, la forma generale del metodo dialettico non giustifica affatto la pretesa hegeliana che l'esito dell'isolamento di un certo concetto da un altro con cui è in relazione necessaria si autodetermini *a priori* come un concetto distinto nel campo del contraddittorio di *A*. Dal punto di vista strettamente logico, il "contraddirsi dell'astratto", isolato dall'intelletto e denunciato dalla ragione speculativa, ci dà esattamente solo un generico opposto contraddittorio, un non-*A*. La pretesa hegeliana che questo si determini da sé ulteriormente – ad esempio come un contrario – per ragioni strettamente *logiche*, è gratuita (e in tutto ciò, immagino, un hegeliano ortodosso ascolterà una qualche eco della vecchia critica di Trendelenburg; ma vedremo che anche su questo vi sono un paio di precisazioni da fare).

2.2 *Assurdo scotiano, negazione scotiana*

Il condizionale quantificato che costituisce la maggiore del sillogismo popperiano fa perno su una famosa legge logica valida classicamente e intuizionisticamente: la legge di Scoto, o dello pseudo-Scoto (d'ora in poi: (PS)). La legge porta questo nome perché rimanda alle *In universam logicam quaestiones* attribuite un tempo a Duns Scoto, certamente dovute a un logico di scuola. Vi si esprime la cosiddetta concezione scotiana dell'assurdo: *ex falso* (e paradigmaticamente: *ex contradictione*) *sequitur quodlibet*,

(PS) $\neg\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta)$.

Nella forma importata, l'inferibilità di qualsiasi cosa dalla contraddizione è immediata:

(PS_1) $\alpha \wedge \neg\alpha \rightarrow \beta$.

Non c'è nulla di male nel ricavare una contraddizione da certe assunzioni nel calcolo: anzi, la derivazione di contraddizioni è essenziale alle dimostrazioni mediante *reductio*. Tuttavia, se un sistema formale consente di dedurre anche una sola contraddizione come teorema, e include una qualche versione di (PS) o (PS_1), le conseguenze sono disastrose: il sistema consente di dimostrare tutto, e dunque, anche il contrario di tutto, sicché è deduttivamente inutile. La legge di Scoto garantisce che l'incoerenza implica la banalizzazione logica (una singola *contradiction* produce un'*explosion*, dice Graham Priest)[17].

2.3 "...*Compreso da ogni uomo che pensa*"

La pregnanza di una qualunque legge implicativo-negativa dipende, naturalmente, dalle ipotesi che si fanno intorno a "$\neg$" e "$\rightarrow$". Una concezione dell'assurdo si lega, anzitutto, a una certa concezione della negazione: possiamo definire nello stile di Johansson "$\neg\alpha$" come "$\alpha \rightarrow \bot$", il che lascia da stabilire cosa significhi esattamente "$\bot$". Nel caso, abbiamo una negazione scotiana per l'assurdo scotiano:

[17] Cfr. Priest [1998], p. 411.

si nega una formula che implica un assurdo scotiano, e questo consiste nell'essere minimale rispetto all'implicazione. Perciò (PS) viene a volte assunto nei sistemi formali (come assioma, o nella forma di una qualche regola d'inferenza corrispondente) quale principio primitivo, direttamente normativo del comportamento della negazione. Ma (PS) è anche derivabile, e il punto è che i princìpi da cui si deriva sembrano del tutto intuitivi. Popper sostiene che siamo qui di fronte a un fatto che "merita d'essere conosciuto e compreso da ogni uomo che pensa"[18].

Una derivazione in deduzione naturale sarebbe la seguente, che riprende sostanzialmente quella popperiana. La seconda colonna (qui e in seguito) indica le assunzioni da cui dipende la formula corrispondente, l'ultima le regole d'inferenza utilizzate:

(1)	1	$\neg\alpha$	Ass
(2)	2	α	Ass
(3)	2	$\alpha \vee \beta$	2, I$\vee$
(4)	1, 2	β	1, 3, MTP
(5)	1	$\alpha \rightarrow \beta$	2, 4, I$\rightarrow$
(6)		$\neg\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta)$	1, 5, I$\rightarrow$

Qui "Ass" sta per regola di assunzione (ogni formula assunta "dipende da se stessa", porta come suo indice il numerale della riga in cui è stata introdotta); "I$\vee$" sta per regola di introduzione della disgiunzione o attenuazione disgiuntiva, ossia:

$$\frac{\alpha}{\alpha \vee \beta} \quad (\mathrm{I}\vee)$$

"MTP" per il sillogismo disgiuntivo o *modus tollendo ponens*, ossia

$$\frac{\alpha \vee \beta, \neg\alpha}{\beta} \quad (\mathrm{MTP})$$

[18] Popper [1969], p. 540.

e "I→" per l'introduzione del condizionale, o prova condizionale, ossia:

$$\frac{\begin{array}{c}[\alpha]\\ \vdots\\ \beta\end{array}}{\alpha \rightarrow \beta}\ (\mathrm{I}\rightarrow)$$

dove "[α]" indica che l'assunzione è scaricata. I principi corrispettivi alle regole (I∨) e (MTP) sono, rispettivamente:

$\alpha \rightarrow \alpha \vee \beta$ [*Attenuazione disgiuntiva*]

$(\alpha \vee \beta) \wedge \neg\alpha \rightarrow \beta.$ [*Modus tollendo ponens*]

Ora, l'attenuazione disgiuntiva è un lemma positivo e, a proposito di (I→) e di ipotesi sul condizionale, è il caso di ricordare che la dimostrazione formale presentata tocca anche l'implicazione stretta di Lewis (anzi, di solito ci si riferisce a un'inessenziale variante di quella dimostrazione come alla "prova di Lewis")[19].

[19] Cfr. Pizzi [1987], pp. 66-67, dove si fornisce anche lo schema della dimostrazione originaria di Lewis: "Com'è noto, il difetto più appariscente delle logiche dell'implicazione stretta è che esse contengono i c.d. 'paradossi dell'implicazione stretta' [...]. Lewis ne traeva spunto per argomentare che i paradossi provavano che [il connettivo dell'implicazione stretta] non poteva essere letto in termini di deducibilità entro un sistema formalizzato ma di deducibilità 'naturale' o intuitiva. A tale scopo Lewis riteneva che la legge di Duns Scoto per l'implicazione stretta fosse giustificata da considerazioni intuitive sulla deducibilità...". Anche Hughes e Cresswell, trattando dell'implicitazione (nel senso di implicazione intensionale-stretta alla Lewis), si risolvono nell'accettazione del fatto che "i 'paradossi' [e il primo dei paradossi da loro considerato è appunto "(p . ~p) implicita q"] sono dei principi ragionevoli di deducibilità: e non è quindi la loro presenza in un sistema o la loro assenza dallo stesso che deporrebbe contro la sua pretesa di essere una logica corretta della implicitazione. [...] Ora i principi che seguono sembrano intuitivamente validi:

A. Qualunque congiunzione implicita ciascuno dei suoi congiunti.

B. Qualunque proposizione p implicita (p ∨ q), prescindendo da ciò che può essere q.

C. Le premesse (p ∨ q) e ~p insieme implicitano la conclusione q (principio del sillogismo disgiuntivo).

Cosa si potrebbe allora mettere in discussione? Nella derivazione non abbiamo utilizzato nulla che fosse più che intuizionistico – nulla che valga solo ammettendo la doppia negazione forte, $\neg\neg\alpha \rightarrow \alpha$, o il terzo escluso (d'ora in poi: (TND)), $\alpha \vee \neg\alpha$. D'altra parte, (MTP) include la negazione, ed è una legge (o una regola) sovraminimale. Si può allora pensare di rifiutarla indebolendo il sistema e adottando una concezione subclassica minimale della negazione. Potremmo affrontare di petto il problema rifiutando direttamente (PS): continuiamo a tener fermo che "$\neg\alpha$" sta per "$\alpha \rightarrow \bot$", ma non facciamo più ipotesi scotiane sul significato di "$\bot$". Si ottiene così, com'è noto, la logica minimale di Johansson[20]. E questa logica possiede i suoi modelli: abbiamo prove metalogiche di completezza del calcolo minimale rispetto alla relativa semantica, in strutture che, oltre a refutare (TND), forniscono controesempi anche a (MTP) e (PS)[21].

Come sono fatti simili modelli? Possiamo pensarli come strutture a mondi possibili che includono mondi non standard o non nor-

D. Ogniqualvolta p implicita q e q implicita r, p implicita r (principio della transitività della implicitazione).

C.I. Lewis ha provato che usando questi principi possiamo sempre derivare una qualunque proposizione arbitraria q da qualunque proposizione della forma (p . ~p) [...]. Questa derivazione prova che il prezzo che bisogna pagare per negare che (p . ~p) implicita q è l'abbandono di almeno uno degli A-D. Francamente questo prezzo sembra a noi esorbitante, poiché tutti gli A-D sembrano intuitivamente ragionevoli e il principio per cui (p . ~p) implicita q è nel peggiore dei casi inoffensivo: in pratica non potrebbe mai portarci fuori strada guidandoci da una premessa vera a una conclusione falsa, in quanto nessuna proposizione della forma (p . ~p) potrà mai essere vera" (Hughes e Cresswell [1968], pp. 379-380).

[20] Cfr. Johansson [1936].

[21] Cfr. il già menzionato Galvan [1997], pp. 61ss, dove si considera analiticamente la refutazione di (PS) e (MTP) esibendo un modello tale che $\alpha \wedge \neg\alpha \not\models \beta$, e $\alpha \vee \beta \not\models \neg\alpha \rightarrow \beta$. Si vedano poi le pp. 91 ss per una dimostrazione di completezza della logica minimale. Vorrei far notare che anche Popper, nella sua polemica antidialettica, era stato quantomeno incuriosito da possibilità simili, si era cioè chiesto se "questo stato di cose si presenti in qualsiasi sistema di logica o se invece possiamo costruire un sistema di logica in cui gli asserti contraddittori non implicano strettamente qualsiasi asserto". Egli stesso ammette che "un tale sistema può essere costruito" ma dice che risulterebbe debolissimo (cfr. Popper [1969], p. 545). D'altra parte, Popper non aveva presente la logica minimale, bensì un "calcolo duale intuizionistico" elaborato da J.K. Cohen, privo anche di *modus ponens*. Vedremo nel cap. 3 che questo tipo di indebolimenti sintattici estremi è stato talora utilizzato per render conto della dialettica.

mali[22]. Un mondo non normale minimale ha la caratteristica di soddisfare tutte le formule negate, ossia per ogni α soddisfa sia $\neg\alpha$ che $\neg\neg\alpha$, e quindi vi si realizzano le contraddizioni (forti). Tuttavia, in simili mondi accade che per qualche α sia soddisfatta $\neg\alpha$ ma non α stessa. Inoltre, pur essendo più debole della logica intuizionistica, la logica minimale è interpretabile in essa[23].

3. *La minore*

Ma il tentativo di aggirare l'accusa popperiana intendendo la dialettica come logica minimale, o come conforme almeno alla minimale, sembra destinato all'insuccesso. L'idea di *reductio ad absurdum*, e cioè di negazione come riduzione all'assurdo, è pienamente minimale. Possiamo formularla come regola di derivazione (talvolta la si chiama "introduzione della negazione"), ossia:

$$\frac{\begin{array}{c}[\alpha]\\ \vdots \\ \beta, \neg\beta\end{array}}{\neg\alpha} \quad (\mathrm{I}\neg)$$

Il principio corrispettivo è:

$(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow ((\alpha \rightarrow \neg\beta) \rightarrow \neg\alpha)$. [*Legge della riduzione all'assurdo*]

L'idea è che se da una qualunque formula α si inferiscono sia una formula β che la sua negazione, allora α va *negata*. Ciò di per sé non comporta ipotesi particolari sulla natura dell'assurdo – o meglio, non

[22] Su questo tipo di strutture semantiche non classiche torneremo in seguito. In particolare, nello studio della logica della rilevanza nel cap. 3 considererò lo statuto di certi mondi "possibili" non standard di tipo paraconsistente; nel cap. 7, trattando delle relazioni fra dialettica e intuizionismo, accennerò alle semantiche cognitive per la logica intuizionistica – e la semantica minimale è appunto una variante di quella intuizionistica, che ammette mondi non normali o non standard (cfr. Galvan [1997], pp. 55 ss).

[23] Cfr. Van Dalen [1986], pp. 297-298.

ne comporta se non una: quella, direi, che è già implicita nell'uso del segno "⊥" (*falsum*) per indicarlo. C'è infatti il forte sospetto che qui si faccia appello a una precisa intuizione semantica. Finora, potevamo avere l'impressione che la deducibilità di qualsiasi cosa da una contraddizione fosse un mero *inconveniens* sintattico, un problema di paralisi del calcolo. Ma la ragione per cui una contraddizione non dovrebbe mai figurare come teorema di una teoria, dicono i classicisti, è che la contraddizione è sempre *falsa* – ossia non c'è, non ci può essere alcun fatto del mondo che la verifichi.

3.1 *La "tenerezza verso le cose del mondo"*

Una "tenerezza verso le cose del mondo" è appunto ciò che Hegel rimprovera a Kant. Kant ha fatto bene a mostrare, con le antinomie della prima *Critica*, che la dialettica è "un'opera necessaria della ragione": ad aver rilevato "l'oggettività della apparenza e la necessità della contraddizione appartenente alla natura delle determinazioni del pensiero"[24] (e questo è un punto su cui Hegel non deflette mai, fin dal periodo jenese)[25]. Tuttavia ha imputato ciò, come un errore, alla ragione che fa un uso costitutivo-trascendentale delle categorie: "il resultato è semplicemente la nota affermazione che la ragione è incapace di conoscer l'infinito"[26]. Invece – come Hegel ricorda nel celebre § 48 dell'*Enciclopedia*, esaminando la filosofia critica nell'ambito della seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività – occorre abbandonare la "tenerezza" e l'idea che "l'essenza del mondo non deve essere essa ad avere in sé la macchia della contraddizione; questa macchia deturpa *solo* la ragion pensante, l'*essenza dello spirito*". Piuttosto, l'antinomia non si trova solo nei quattro oggetti della cosmologia kantiana, bensì "in *tutti* gli oggetti di tutti i generi, in *tutte* le rappresentazioni, i concetti e le idee"[27].

[24] *WL*, pp. 38-39.

[25] Ad esempio in *Glauben und Wissen*: "Kant ha riconosciuto che questo conflitto [l'antinomia] si genera necessariamente solo mediante e nella finitezza, e che perciò è un'illusione necessaria" (*GW*, p. 152).

[26] *WL*, p. 39.

[27] *Enz*, p. 59. Già nella *Differenz*, Hegel aveva chiaramente affermato che mentre nell'unità di pensiero ed essere, finito e infinito ecc., il pensiero della *Reflexion* "non

Ma allora – afferma Popper – la dialettica decide di non negare, bensì di sostenere la contraddizione, anche nel senso che la derivazione di una contraddizione da una tesi non conduce all'abbandono della tesi. Se, infatti, le contraddizioni sono vere, il sostenitore di una tesi τ, da cui si deduca una contraddizione, $\alpha \wedge \neg\alpha$, può continuare a tener per buona (1) τ, *insieme* (2) alla sua negazione, $\neg\tau$, e (3) alla contraddizione dedotta, $\alpha \wedge \neg\alpha$. Ne segue che la dialettica, se è questo, non può essere neanche conforme alla regola minimale della negazione. Non lo può perché, a quanto pare, non regge la semantica minimale sottostante, la quale dice almeno: il mondo è incapace di soddisfare *simul* per ogni enunciato l'enunciato stesso e la sua negazione (anche se certi mondi degenerati possono soddisfare la negazione di ogni enunciato e la negazione della sua negazione, ossia tutte le contraddizioni forti).

Potremmo dire che la logica minimale ha uno "spirito critico minimale"; quello di Socrate, che diceva di non saper nulla, ma tutto sommato una cosa la sapeva: se da un enunciato deduciamo una contraddizione, dobbiamo *abbandonarlo*. Qualunque critica, infatti, consiste nel rilevare una contraddizione: o fra la teoria criticata e se stessa (ad esempio si rileva la non autocompatibilità dei suoi princìpi), o fra la teoria e i fatti del mondo (ad esempio una legge generale è falsificata da un controesempio), o fra la teoria e un'altra teoria magari più accreditata, o dotata di maggior potenza esplicativa ecc. Ebbene, dice Popper, se "siamo disposti a rassegnarci di fronte alla contraddizione" non vi può essere critica, perché non c'è ragione di abbandonare la teoria criticata. Dunque non vi possono essere progresso razionale, né scienza. Perciò la dialettica è "un dogmatismo di tipo estremamente pericoloso": una simile teoria "non ha più bisogno di temere alcun attacco". Ogni "attacco" è appunto il rilievo di una contraddizione. La dialettica hegeliana (e marxiana), al massimo, po-

scorge altro che la contraddizione", al contrario la ragione speculativa "scorge la verità in questa assoluta contraddizione", i cui termini "sono posti ed annientati, entrambi sono e non sono nello stesso tempo". E perciò, in particolare, "la conoscenza logica [...] deve riconoscere come sua legge suprema l'antinomia" (*Diff.* pp. 95 e 101). La già menzionata prima tesi jenese per l'abilitazione all'insegnamento universitario suona appunto: *contradictio est regula veri, non contradictio falsi.*

trebbe funzionare come "teoria descrittiva empirica", fattuale ma non necessaria, di certi processi storici. Può forse rendere alcuni aspetti dello sviluppo del sapere, anche se meno del metodo per prove ed errori, ma "non ha una qualsiasi somiglianza con la logica"[28].

Secondo Popper e i critici della dialettica il motivo per cui Hegel sosterrebbe la realtà della contraddizione, ossia la capacità del mondo di soddisfare sia un enunciato che la sua negazione, è l'oblìo della distinzione fra tipi d'opposizione, o, peggio, l'intenzione consaputa – e motivata sulla base dell'unità di pensiero e realtà acquisita dall'idealismo assoluto – di farla collassare. Per far presente ai dialettici che, invece, la distinzione c'è ed è inappellabile, si è allora ampiamente adoperato un famoso scritto precritico di Kant.

3.2 Realopposition

Il *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* è probabilmente il luogo in cui il pensiero kantiano si desta a se stesso. Chiedendosi come "una cosa nasca da un'altra cosa, ma non seguendo il principio di identità", ovvero "in che modo posso capire perché, essendoci una cosa, ce n'è un'altra?"[29], Kant pone qui per la prima volta la domanda fondamentale della prima *Critica*, ossia: come sono possibili giudizi sintetici *a priori*?

Tuttavia, il *Tentativo* deve la propria fama alla distinzione fra due tipi di opposizione, operata all'inizio del capo primo. Due cose si dicono opposte quando "l'una annulla ciò che è posto dall'altra". Ora l'opposizione può essere *logica* o *reale*: la prima

> Consiste nell'affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa. La conseguenza di tale nesso logico è *nulla* (*nihil negativum irrepraesentabile*), come è detto nel principio di contraddizione. [...] La seconda opposizione, reale, è quella in cui i due predicati di una cosa siano opposti ma non per il principio di contraddizione. Anche qui l'uno annulla ciò che è posto dall'altro, ma la conseguenza è *qualcosa* (*cogitabile*).[30]

[28] Cfr. Popper [1969], pp. 538-539 e 547-548.
[29] Kant [1763], p. 287.
[30] *Ivi*, p. 255.

Ad esempio: un corpo a un tempo in moto e non in moto è un significato autocontraddittorio: "non è nulla", dice Kant. "Nulla" qui esprime appunto il *nihil negativum irrepraesentabile*. Un corpo cui si applicano due forze uguali in direzioni contrarie (e quindi opposte, perché "l'una annulla ciò che è posto nell'altra") non è un significato autocontraddittorio, non contiene note fra loro contraddittorie: è un corpo in quiete. Anche in questo caso, afferma Kant, la "conseguenza" dell'opposizione è "nulla". Non però il *nihil negativum irrepraesentabile*, bensì un *nihil cogitabile*, un nulla che è un qualcosa: e cioè la quiete, che è nulla-di-moto (*nihil privativum, repraesentabile*). Questo nulla è lo zero della matematica, "e il suo significato equivale a quello di negazione (*negatio*), mancanza, assenza, termini già usati in filosofia"[31].

Tutto ciò dunque significa: l'opposizione reale è *senza contraddizione*. Qui gli opposti, pur essendo tali che "uno annulla ciò che è posto nell'altro", sono entrambi dei positivi: e anche se sono *simul* predicati del medesimo, non danno luogo a contraddizione. Può "conseguirne" una "mancanza, assenza", ma non sarà il *nihil negativum* o *absolutum*, bensì uno zero. Le quantità positive e negative, in matematica, danno luogo a questo tipo di opposizione: ad esempio, 100 talleri guadagnati e perduti, +100 -100 = 0. Anche se il mio stato patrimoniale ne esce inalterato, lo zero non è il nulla.

Dunque, l'opposizione è senza contraddizione nella realtà, nell'ente reale (ossia avente quel modo d'essere, che Tommaso chiamerebbe *esse in rerum natura*); e l'opposizione logica, con contraddizione, si può avere solo *in intellectu*. Ora, dice Popper:

> Il principio [*scil.* (NC)] comporta che non possa mai darsi una contraddizione in natura cioè nel mondo dei fatti, e che questi non possano mai contraddirsi l'un l'altro. Sulla base invece della filosofia dell'identità di ragione e realtà, si asserisce che i fatti possono contraddirsi l'un l'altro, dato che ciò accade per le idee, e i fatti si sviluppano attraverso contraddizioni, proprio come le idee: il principio di [non] contraddizione deve dunque essere abbandonato.[32]

[31] *Ivi*, pp. 255-256.
[32] Popper [1969], pp. 558-559.

La contraddizione è invece nel pensiero, non nelle cose: una teoria che si contraddice deve quindi essere dichiarata falsa e abbandonata. È falsa necessariamente, perché non può darsi un fatto mondano che la verifichi: non possono darsi fatti autocontraddittori. Anche le opposizioni reali fra classi sociali, denunciate dal marxismo, non sono contraddizioni, ma "conflitti", "interessi opposti". Il loro toglimento non è quindi necessario al pari di ogni toglimento di contraddizione, come invece vorrebbe il socialismo scientifico di Marx. Al massimo, è un'esigenza morale[33].

4. *Si lavora sulla maggiore*

Vi sono stati marxisti che hanno finito, loro malgrado, con il dare ragione a Popper. Ad esempio, Krajewski ha affermato che le contraddizioni dedotte nella dialettica hegeliana e marxiana sono in effetti conflitti reali, opposizioni di forze: la contraddizione è solo nel pensiero e, se è proficua, ossia fa sviluppare il sapere, allora è dialettica[34]. Una nuova teoria scientifica T_2 (ad esempio, la fisica relativistica) da un lato, dice Krajewski, nega la teoria precedente T_1 (la fisica classica),

[33] "[I dialettici] amano servirsi del termine 'contraddizione', quando termini come 'conflitto', o magari 'tendenze opposte', oppure 'interessi opposti', ecc., sarebbero meno fuorvianti" (*ivi*, p. 547). "Il mondo dev'essere regolato dalle leggi della logica dialettica (è questo il cosiddetto 'panlogismo'). Dobbiamo quindi riscontrare *nel mondo* le medesime contraddizioni consentite dalla logica dialettica. Il fatto stesso che *il mondo è* pieno di contraddizioni ci mostra, da un'altra angolazione, che il principio di contraddizione deve essere eliminato. [...] Ma è solo un modo metaforico e impreciso affermare che, per esempio, l'elettricità positiva e negativa sono in contraddizione fra loro" (*ivi*, pp. 558-559). Anche in Colletti [1974] la distinzione kantiana viene ripresa nel contesto di una polemica antidialettica. È interessante notare come molti altri critici di Hegel imputino direttamente alla sua prospettiva idealistica, intesa come una mera confusione fra *ens rationis* ed ente reale, la violazione dialettica di (NC). In base a tale confusione, dice ad esempio Maritain, "sarà l'ente logico di ragione a dare la scienza della realtà"; "Hegel ha forzato il mondo della logica" costruendo "una filosofia che [...] confonde l'essere della metafisica con quello della logica". "Così l'impero assoluto della Logica e del Pensiero si stabilirà sulla distruzione della prima legge della logica e del pensiero, sulle rovine del principio di non contraddizione" (cfr. Maritain [1964], pp. 155-161).

[34] Cfr. Krajewski [1981].

(1) $T_2 \rightarrow \neg T_1$,

e dall'altro la implica come suo caso particolare sotto certe condizioni $C_1, ..., C_n$ (ad esempio abbiamo a che fare con velocità molto piccole rispetto a quella della luce ecc.):

(2) $T_2 \wedge C_1 \wedge ... \wedge C_n \rightarrow T_1$.

Il fatto che Krajewski si attenga a una logica standard rende questa ricostruzione immediatamente assai discutibile, perché da (1) segue per contrapposizione

(3) $T_1 \rightarrow \neg T_2$

e da (2) e (3) per transitività segue

(4) $T_2 \wedge C_1 \wedge ... \wedge C_n \rightarrow \neg T_2$

Sicché per (4) o T_2 è autocontraddittoria, o è contraddetta da qualcuna delle $C_1, ..., C_n$. Il fatto che una nuova teoria scientifica rimpiazzi una teoria precedente, riducendola a suo caso particolare approssimativo, difficilmente potrebbe essere reso in questi termini semplicistici. Ma, a parte l'incongruenza del modo in cui Krajewski esprime la cosa, in simili letture la dialettica non ha molto a che vedere con una logica, e riguarda piuttosto l'epistemologia[35]. Anzi, come si vede si tratta di un'epistemologia che, tralasciando le confusioni nella formalizzazione, sembra sottendere un'idea chiaramente popperiana dello sviluppo della scienza.

Molti logici, tuttavia, hanno cercato di difendere la dialettica asserendo che la critica di Popper poteva essere refutata: hanno tentato di mostrare che la dialettica è una buona teoria, e non una banalità che consente di derivare qualunque cosa da qualunque altra. Per la maggior parte di questi teorici, tuttavia, la dialettica hegeliana funziona come metodo deduttivo pur affermando la contraddizione, e *nonostante* ciò. Il fatto curioso, insomma, è che i logici spesso concordano con la minore del sillogismo popperiano: la dialettica

[35] Ciò è stato osservato in Petersen [1981], p. 187.

hegeliana è una negazione di (NC). Concessa la minore, si passa a discutere della maggiore: incoerenza implica inconsistenza, ovvero tutte le teorie incoerenti, purché abbiano una decorosa potenza deduttiva – e lasciando (ma solo per ora) nel vago quanto potente debba essere un sistema formale per raggiungere il decoro – sono inconsistenti.

4.1 *Alcune interpretazioni tradizionali:* reductio *e mutamento di senso*

Dico che la cosa è curiosa, perché invece fra gli storici della filosofia e fra gli studiosi di Hegel la questione è quantomeno *dibattuta*. Già Adorno avvertiva che "dialettica non significa [...] che si debba cancellare, come si crede di poter attribuire alla logica hegeliana, il principio di non-contraddizione"[36]. Secondo Cortella, "nonostante le critiche esplicite a quel principio, [Hegel] non può negarne la validità ultima, pena l'impossibilità di riconoscere il contraddittorio come contraddittorio". E che anzi Hegel riconosca (NC) come valido è chiarito per Cortella dal fatto – a mio parere decisivo – che "anche secondo lui, quando una teoria è *contraddittoria*, risulta confutata e *falsa*"[37]. Sostanzialmente sulla stessa linea sono Wolff e Hösle[38] (sulla cui posizione tornerò tra poco).

Tuttavia, almeno alcuni degli interpreti tradizionali di Hegel sono piuttosto ambigui intorno a ciò che intendono per "violazione della legge di non contraddizione" (formulata come? "Violata" in che senso?). Questa ambiguità è diffusa soprattutto fra coloro che, da un lato, insistono sulla fecondità e "pregnanza ontologica" della contraddizione in Hegel; ma, dall'altro, una volta che si tenti di precisare cosa si intende per "contraddizione", escludono che Hegel sia un negatore di (NC). Ad esempio, Schnädelbach sostiene che, secondo Hegel, si pensa razionalmente solo "quando si pensa che qualcosa è contemporaneamente se stesso e il suo contrario, che è quindi identico a ciò che non è"; e che "già nella *Differenz* Hegel cerca di dimo-

[36] Adorno [1963], p. 111.
[37] Cortella [1995], p. 343 e n, corsivi miei.
[38] Cfr. Wolff [1981] e Hösle [1988], pp. 161-179.

strare che il tutto, la totalità, l'assoluto, se deve essere pensato come effettivamente concreto [...] non può essere pensato che come in se stesso contraddittorio: come antinomia"[39]. Eppure, dice anche di *non* inferirne che "Hegel sarebbe un irrazionalista perché la sua dialettica inviterebbe a non rispettare il principio di non contraddizione"[40]. Così, Schnädelbach ci chiede di accettare che (a) per Hegel le cose concretamente pensate sono contraddittorie, "identiche a ciò che non sono", anzi l'assoluto stesso (la vera realtà, secondo Hegel) è contraddittorio; e tuttavia (b) Hegel rispetta la legge che afferma proprio l'impossibilità che le contraddizioni sussistano nel mondo, nella realtà.

Questa è d'altra parte una delle zone in cui la fioritura delle interpretazioni si scontra con le esigenze del *principle of charity*, qui formulabile affermando: se non condividiamo con il discorso che si interpreta almeno le leggi logiche minimali, non possiamo neanche cominciare a capire di che cosa stia parlando e come ragioni il suo autore[41]. E poiché molti studiosi non sono disposti a prendere alla lettera l'affermazione adorniana, secondo cui "nella cerchia dei grandi filosofi Hegel è certo l'unico nel cui caso non si sa [...] e neppure si può convincentemente decidere di che cosa mai si stia discorrendo"[42], si è sostenuto che fra la contraddizione logica, e la contraddizione affermata da Hegel come reale e universale, ci deve essere mera equivocità od omonimia.

Tipica in questo senso è la posizione di Findlay, per il quale "la Contraddizione di Hegel si applica alle cose, laddove non lo fanno le contraddizioni formali", e perciò "Hegel sbaglia a dire che i logici formali erano prigionieri del pregiudizio, nella loro concezione della

[39] Schnädelbach [1999], p. 17 e p. 20

[40] *Ivi*, pp. 26-27.

[41] La versione del principio di carità fornita da Davidson – che lo applica metodologicamente nella propria teoria dell'interpretazione radicale – è: "Se non riusciamo a trovare un modo per interpretare i proferimenti e altri comportamenti di un essere come rivelatori di un insieme di credenze ampiamente coerenti e vere secondo i nostri criteri, non abbiamo motivo di considerare razionale quell'essere, né di considerarlo in grado di avere credenze o di dire alcunché" (Davidson [1984], p. 208).

[42] Adorno [1963], p. 115.

Contraddizione: piuttosto bisognerà dire che il loro concetto di Contraddizione è diverso dal suo". E la "Contraddizione" di cui parlerebbe Hegel, allora, sarebbe quella "di gran parte del pensiero e del parlare comuni, per i quali essa significa né più né meno che la presenza di tendenze opposte in un'unica e medesima cosa"[43]. Ora, si dovrebbe piuttosto dire che è il linguaggio comune ad aver ereditato l'espressione "contraddizione dialettica" dall'idealismo hegeliano e da Marx, intendendola proprio nel senso teoreticamente vago del "conflitto di forze". Ma se quest'accezione vaga fosse ascrivibile direttamente a Hegel, da un lato si indebolirebbe quella che è per molti "la nozione più importante della Logica"[44]; e ,dall'altro, si attribuirebbe alla dialettica esattamente quel tipo di confusione fra *Realopposition* e contraddizione logica che, secondo Popper e altri, come abbiamo visto, è all'origine della presunta negazione hegeliana di (NC).

Nell'interpretazione classica di Mure, poi, le violazioni di (NC) imputate alla dialettica semplicemente non sussistono: infatti lo "stesso", cui si attribuiscono predicati opposti, a detta di Mure, in realtà non è lo *stesso*, visto che "il soggetto che caratterizzano *si sviluppa* nel passaggio dalla tesi all'antitesi"[45]. Una variante dell'argomento di Mure è stata proposta più di recente da Hösle, il quale ha sostenuto che il significato dei termini in gioco muta nel passaggio fra la considerazione isolata di tesi e antitesi, e la loro considerazione congiunta nella sintesi, in cui non implicano più un'incompatibilità. Vi sarebbe in altre parole una "congiunzione dialettica" degli opposti, per cui non valgono aggiunzione e attenuazione congiuntiva, contrariamente a quanto accade nella congiunzione standard[46]. Avremmo allora che, anche se in una triade dialettica compiuta l'hegeliana unità degli opposti avesse l'aspetto esteriore dell'opposizione logica, della congiunzione di tesi e antitesi, $P(a) \wedge \neg P(a)$, questa non sarebbe una vera contraddizione: o perché non si parla in ambo i "congiunti" dello stesso a (Mure); o perché, nella "congiunzione" (dialettica) che

[43] Cfr. Findlay [1958], p. 205.
[44] Così Landucci [1978], p. 46.
[45] Mure [1940], p. 160.
[46] Cfr. Hösle [1988], pp. 158 ss.

li unisce, $P(a)$ e $\neg P(a)$ cambiano di senso rispetto a quando erano stati pensati astrattamente come incompatibili (Hösle)[47].

Ovviamente, sorge a questo punto la questione di come facciamo a *saperlo*, dato che utilizziamo gli stessi segni "*a*" e "*P*". Non si può rispondere che lo sappiamo dall'interno della medesima triade, perché uno è l'*a*-che-è-*P*, l'altro è l'*a*-che-non-è-*P*, e perciò o "*a*" o "*P*" devono avere significati diversi, quando compaiono nella tesi, nell'antitesi e nella sintesi. Ciò presuppone proprio (NC) ("per ogni *a* e *P*, è impossibile che allo *stesso a* convenga e non convenga, *simul sub eodem*, lo *stesso P*"), la cui violazione da parte di Hegel invece è appunto ciò che qui è in discussione; sicché l'argomento sarebbe una *petitio*.

D'altra parte, come ha rilevato Marconi, rispondere che lo sappiamo per ragioni indipendenti dalla triade sembra andare contro lo spirito della posizione hegeliana, secondo cui la filosofia deve essere libera da assunzioni indipendenti. In dialettica, "nessun postulato di significato per i termini teoretici in gioco può essere dato per scontato"[48]. Come anticipavo nell'introduzione, io penso che il metodo dialettico implichi effettivamente una revisione di impegni semantici sul contenuto di certi termini descrittivi – impegni assunti prima che la singola procedura dialettica abbia inizio. E questa revisione o ridefinizione concettuale ha a che fare con la necessità di modificare o rigettare certi postulati di significato. Direi quindi che Mure e Hösle *hanno* colto davvero un aspetto essenziale della dialettica. Ma chiaramente, ciò presuppone nuovamente che un qualche assunto intorno al significato di un certo termine concettuale *vi sia*: altrimenti, *che cosa* sarebbe riveduto[49]?

[46] Vi sono effettivamente logiche non classiche che vengono dette *non aggiuntive* perché rifiutano l'aggiunzione, ossia appunto:

$$\frac{\alpha, \beta}{\alpha \wedge \beta} \quad (\mathrm{I}\wedge)$$

Fra queste viene annoverato il sistema discussivo di Jaskowski, su cui mi soffermerò nel cap. 3.

[48] Cfr. Marconi [1980], p. 9.

[49] Che questo non emerga chiaramente dal discorso di Hegel, e anzi sia tendenzialmente occultato dalla pretesa hegeliana di edificare un sapere totalmente privo di presup-

Secondo altri, come Sarlemijn e soprattutto Butler[50], le contraddizioni sono sì dedotte nella dialettica, ma il loro ruolo è esattamente quello di fungere da medio nella negazione di una premessa: conformemente alla *reductio* standard, le contraddizioni hanno lo scopo "socratico" di condurci dall'affermazione di una tesi che le implica alla negazione di quella tesi. A detta di Butler, le contraddizioni dialettiche sorgerebbero non dalla posizione di una certa categoria come tale, bensì dal fatto che la categoria è assunta come "il punto di vista più alto"[51], come una definizione conclusiva dell'assoluto, ma si rivela inadeguata al compito: ed è proprio questa assunzione che andrebbe rigettata.

Ciò si accorda certamente con l'idea hegeliana che la successione delle varie unità di opposti logico-dialettiche costituisca un processo di (ri)definizione dell'assoluto, sempre più concreto, dunque sempre meno inadeguato[52]. Nella famosa caratterizzazione della *Differenz*, ad esempio, l'assoluto è posto come "identità dell'identità e della non-identità", in cui "opporre ed esser-uno sono contemporaneamente"[53]. Ora, nella discussione sul cominciamento della grande *Logica*, Hegel afferma che questa è appunto la "prima" e "più astratta [...] definizione dell'Assoluto"[54]. L'*astrattezza*, d'altra parte, è ciò per cui ciascuna successiva ridefinizione si rivela (o dovrebbe rivelarsi) come inadeguata. Ancora nella grande *Logica*, infatti, ci viene insegnato che se "si può quindi benissimo dire che ogni cominciamento

posti, ha a che fare con uno dei punti su cui la dialettica hegeliana va riformata. Ciò sarà a tema nel cap. 8.

[50] Cfr. Sarlemijn [1971] e Butler [1975].

[51] Questa espressione hegeliana si ritrova nella presentazione del concetto in generale, all'inizio della logica soggettiva (*WL*, p. 655).

[52] "L'essere stesso, come le consecutive determinazioni, – non soltanto quelle dell'essere, ma le determinazioni logiche tutte, – possono esser considerati come definizioni dell'assoluto" (*Enz*, p. 101). Quindi si dovrebbe dire che "l'assoluto è essere", "l'assoluto è il niente" ecc.: "ogni significato, che esse [*scil.* tali predicazioni] ricevono in séguito, è perciò da considerare come una *determinazione più precisa* e una *definizione più vera dell'assoluto*" (*Enz*, pp. 102-103). E ciò dovrebbe andare avanti, fino alla definizione per cui "l'assoluto è l'*idea*, [che] è essa stessa assoluta" (*Enz*, p. 198).

[53] *Diff*, p. 79.

[54] *WL*, p. 60.

si debba fare coll'assoluto", tuttavia in quanto "cotesto è soltanto in sé, così in pari tempo non è l'assoluto, né è il concetto posto e nemmeno l'idea"; e "l'avanzamento non è quindi quasi un che di superfluo; sarebbe tale, se veramente l'iniziale fosse già l'assoluto"[55]. In altre parole, com'è affermato nella *Fenomenologia*:

> Un così detto principio fondamentale della filosofia, se pur è vero, è poi falso in quanto è *soltanto* principio. – È perciò facile confutarlo. La confutazione consiste nell'indicarne la deficienza; ma deficiente esso è perché è solo l'universale, o perché è soltanto principio, soltanto cominciamento.[56]

Ancora alla fine della *Logica*, riesaminando il percorso compiuto, Hegel sostiene che in quanto il cominciamento è tale perché "il contenuto suo è un immediato", "ha il senso e la forma di universalità astratta". Ebbene, l'universale "è in sé la totalità concreta", ma "non è ancora posto, non è ancora per sé cotesta totalità" e perciò "in pari tempo *non* è l'Assoluto". L'assoluto, invece, in quanto è l'essere *in sé e per sé* di ciò che nel cominciamento è solo *in sé*, è raggiunto attraverso un "avanzare [...] che comincia da determinatezze semplici, [che] diventano sempre più ricche e concrete", ossia "per mezzo della mediazione del conoscere, della quale l'universale e l'immediato è un momento, ma la verità stessa è solo nel corso disteso e alla fine"[57].

Nel cap. 6 mostrerò che, sulla base della propria semantica dialettica, Hegel aveva ottime ragioni per schierarsi – come fece fin dal periodo jenese – contro l'idea di una "proposizione fondamentale assoluta" che manifestasse il vero *isolatamente*, e per ritenere la forma enunciativa inadeguata a esprimere le verità speculative[58] (anche se, naturalmente, per Hegel può essere del tutto adeguata a esprimere le verità ordinarie). Queste ragioni, d'altra parte, avranno a che fare con l'olismo individuazionale in cui interpreterò la dialettica, e con l'ordine di spiegazione semantica *top-down* consapevolmente sottoscritto da Hegel. Tuttavia se questa strategia viene intesa, se-

[55] *WL*, p. 941.
[56] *Phän*, p. 18.
[57] Cfr. *WL*, pp. 939-957.
[58] Cfr. *Diff*, pp. 26 ss.

condo la proposta di Butler, come la *reductio ad absurdum* di ciascuna successiva ridefinizione, a parte il problema di spiegare come le singole riduzioni si producano, la dialettica dal punto di vista della sintassi è sostanzialmente riducibile alla logica standard. E ciò rende una fondamentale intuizione alla base della procedura dell'*Aufhebung*: quella per cui le contraddizioni sono sì il motore della dialettica, ma solo perché richiedono di essere *negate* – sicché ogni punto di vista, che ne includa una come non tolta *non può essere* "il punto di vista più alto". La contraddizione non può essere accettata nella dialettica hegeliana più che in qualunque altra teoria conforme a una logica standard.

Tuttavia, è stato osservato che, se le cose stessero solo così, perderemmo di vista l'altro lato dell'*Aufhebung*: quello per cui, come afferma Cortella, "la peculiarità della dialettica hegeliana sta nell'intendere l'esito della confutazione come il *mantenimento della tesi confutata accanto alla sua negazione*", cosicché l'autentico esito speculativo del metodo "consiste nell'assumere come vero non già l'opposto della tesi confutata ma l'unità della tesi confutata e del suo opposto"[59]. Sulla stessa linea Marconi, per il quale nella dialettica "le contraddizioni non sono solo rifiutate, ma anche preservate"[60]: "*da un punto di vista dialettico*, nel senso di Hegel, l'argomentazione per assurdo *è* logicamente contraddittoria (o meglio lo è il discorso a cui l'argomentazione appartiene) perché le tesi contraddittorie sono, in qualche senso, mantenute e affermate come vere"[61].

Questa potrebbe configurarsi come una seria obiezione all'interpretazione coerentista della dialettica che svilupperò in seguito. Anticipando, dunque, sommariamente ciò che dirò in proposito: nella seconda parte del libro, cercherò di sostenere che le critiche dialettiche alla *reductio* hanno a che fare con una certa concezione formalistica della *reductio* stessa, che va rigettata dal punto di vista della *non* contraddizione. E che quindi, nonostante le apparenze (e le

[59] Cortella [1995], p. 329.
[60] Marconi [1980], p. 11.
[61] Marconi [1979], p. 27.

osservazioni popperiane), il metodo dialettico e la procedura dell'*Aufhebung* non implicano affatto un rifiuto donchisciottesco della *reductio ad absurdum* – ciò non esclude, come si vedrà, che in quella procedura sia in gioco per Hegel molto più che una regola di logica minimale.

5. *Prospetto*

Il seguito di questa prima parte, invece, sarà dedicato alla questione della maggiore del sillogismo popperiano. Non sosterrò in modo diretto che l'implicazione incoerenza-inconsistenza, sancita dalla legge dello pseudo-Scoto, è in assoluto inattaccabile. Piuttosto, esaminerò il dibattito logico sulla dialettica mostrando che gli attacchi finora portati si dividono in due categorie: (a) quelli che mancano semplicemente il bersaglio, e (b) quelli che colpiscono, ma non affondano la nave scotiana.

(a) I primi assumono una sorta di collocazione intermedia: sono le posizioni di quei logici secondo cui la dialettica hegeliana avrebbe effettivamente colto alcune insufficienze della logica tradizionale, e avrebbe anche proprietà formali peculiari. Tuttavia, sono proprietà che non consentirebbero di considerare la dialettica autocontraddittoria. La dialettica qui viene reinterpretata o come un'estensione della logica classica, o come una logica non classica ma coerente. Ciò sarà a tema nel cap. 2.

(b) I secondi invece attribuiscono alla dialettica hegeliana l'affermazione esplicita della verità di certe contraddizioni. Troviamo qui le indagini forse più interessanti sui rapporti fra dialettica e logica formale, ossia quelle sviluppate nell'ambito delle cosiddette logiche paraconsistenti. Ciò sarà a tema nel cap. 3.

Nella trattazione di entrambi i tipi di approccio, naturalmente, farò riferimento anche allo specifico modo in cui la dialettica è stata di volta in volta intesa. Ma, soprattutto, discuterò i guai intrinseci delle logiche semi-classiche o non classiche utilizzate. L'idea, insomma, è anche qui quella di concentrarsi su un condizionale: se la dialettica fosse interpretabile come una di queste logiche, allora dovrebbe ereditare tutti i difetti sintattici e semantici che tenterò di evidenziare.

D'altra parte, proprio l'esame di questi tentativi sfortunati dovrebbe sortire più di qualche esito positivo. Essi hanno il merito di aver messo a fuoco alcuni nodi teoretici centrali, con cui la logica filosofica e la moderna semantica devono cimentarsi se si vogliono accostare alla dialettica hegeliana. In particolare, al termine di quest'esplorazione dovremmo avere appreso che la pretesa di identificare una "logica dialettica" con un approccio *proof-theoretic*, indicando un insieme di regole sintattico-formali peculiari rispetto alla logica ordinaria, è disperata. Che, tuttavia, le procedure dialettiche di Hegel manifestano certi tratti di uniformità, come il frequente utilizzo di costruzioni autoreferenziali e nozioni impredicative. Che il linguaggio hegeliano ha caratteristiche ricorrenti e descrivibili – ad esempio, è sistematicamente impegnato, per ragioni *espressive*, con una qualche forma di *ascesa semantica*[62]. E così, capire cosa la dialettica non è ci aiuterà, nella seconda parte del libro, a dire qualcosa su ciò che essa è: come dicevano gli scolastici, *cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis iuvatur* (il che, a ben vedere, è molto dialettico).

[62] In *Parola e oggetto*, Quine definisce "ascesa semantica" la procedura con cui passiamo dal parlare degli oggetti di una teoria al parlare della teoria stessa – ad esempio, "è il passaggio dal parlare di miglia al parlare del 'miglio'" (Quine [1960], p. 332). In questo libro, l'espressione "ascesa semantica" è usata più genericamente, per indicare il passaggio al parlare di (al riferirsi a, o al quantificare su) significati più astratti o di tipo superiore rispetto a quelli di partenza: tipicamente, il passaggio dal parlare di un *oggetto* che cade sotto un concetto (ad esempio di Socrate, che è un uomo), al parlare del *concetto* (del concetto *uomo*) sotto cui l'oggetto cade. Il riflesso formale sarebbe il passaggio da un linguaggio elementare, con variabili solo per individui, a uno di ordine superiore o multisorta. Quali siano esattamente questi oggetti astratti (anzi, *se* ve ne siano) è naturalmente motivo di controversia filosofica da sempre. Per un *fan* delle entità intensionali, possono essere concetti, proposizioni (come significati degli enunciati), *Sinne* di predicati. Per chi ammette solo entità estensionali, saranno insiemi. Per un nominalista, si tratterà soltanto di parole – sicché quando ascendo dal parlare di miglia a parlare del *miglio*, in realtà, sarei solo passato dal parlare di miglia al parlare della parola "miglio".

II
AUTORIFERIMENTO E CONTRADDIZIONE

> Non v'è, come intendeva Russell, per ogni *type* un principio di contraddizione ad esso proprio: uno basta, poiché esso non è applicato a se stesso.
>
> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*

1. *Gerarchie*

Alcuni dei più interessanti tentativi di dar conto della dialettica attraverso la logica formale sono raccolti nell'antologia curata da Diego Marconi *La formalizzazione della dialettica*. Spicca anzitutto il saggio di Leo Apostel, *Logica e dialettica in Hegel*. Apostel rivendica in primo luogo la possibilità di un trattamento formale della dialettica, contro le obiezioni di alcuni illustri commentatori, quali Hyppolite e Findlay. In secondo luogo, egli propone un'interpretazione pacificante della tesi secondo cui il metodo è una negazione di (NC).

1.1 *La dialettica come calcolo delle relazioni*

Quanto al primo tema, il discorso di Apostel è sostanzialmente di carattere storico: la logica formale contemporanea non è più la combinatoria leibniziano-wolffiana criticata da Hegel, quando all'inizio della grande *Logica* lamenta che nella logica tradizionale abbiamo a che fare con "morte ossa", "determinazioni fisse", che "cadono una fuori dall'altra e non vengon tenute assieme in una unità organica"[1]. Anzitutto, nella moderna logica matematica gioca potentemente la nozione di infinito attuale e, afferma Apostel, l'infinito hegeliano (il *buon* infinito qualitativo e quantitativo della grande *Logica*: l'infinito della ragione) è "costantemente associato al per sé, alla proiezione di un insieme su se stesso", anticipando una procedura tipica-

[1] Cfr. *WL*, p. 29.

mente cantoriana. Poi, abbiamo formalismi che contengono se stessi o porzioni significative di sé, perché la loro sintassi è proiettabile su un segmento di aritmetica che sviluppano al proprio interno (l'allusione ovviamente è alla gödelizzazione, di cui avremo occasione di riparlare). Infine, il calcolo della deduzione naturale di Gentzen mostra che il significato delle costanti logiche può essere determinato mediante le regole di introduzione/eliminazione che ne governano il comportamento nell'inferenza; perciò, a detta di Apostel, non si può più sostenere che le prove logico-matematiche differiscono da quelle dialettico-filosofiche perché la manipolazione dei simboli è operata dall'esterno (dall'"Io che sa" della *Fenomenologia*)[2] e il risultato della prova non include il processo di generazione[3].

Che cos'è allora oggi una logica?

> È un insieme di regole sintattiche di deduzione o di definizione, che mira ad esprimere la relazione di conseguenza o implicazione. Questa relazione è una relazione semantica tra i modelli che soddisfano le premesse e i modelli che soddisfano le conclusioni. [...] In qualche modo, la logica formale ha cessato da tempo di essere formale nel senso di Hegel, poiché è divenuta semantica.[4]

In ciò troviamo un'indicazione importante, non sempre raccolta dai logici che si sono cimentati con la dialettica: dobbiamo occuparci anzitutto di questioni *semantiche*. Apostel ritiene che, poiché vi è un metodo dialettico (ossia, come sappiamo, vi è una "forma dell'interno muoversi del [...] contenuto"[5]), un tentativo di valorizzare la dialettica come logica dovrebbe indicare un criterio generale, che identifichi tutti e soli gli "argomenti dialettici", in quanto si differenziano

[2] Cfr. *Phän*, p. 51.

[3] Cfr. Apostel [1979], pp. 88-92. Ho già accennato sopra all'unità di procedimento e risultato che, secondo Hegel, caratterizza il metodo dialettico. Egli ne rimarca sempre la differenza con le prove matematiche. Ad esempio, in un passo esemplare della *Fenomenologia* sostiene che "nella conoscenza matematica, l'essenza della dimostrazione non ha ancora il significato e la natura di essere momento del resultato stesso; anzi nel resultato un tale momento è già passato e dileguato. In quanto resultato, il teorema si considera bensì come un teorema vero. Ma questa sopraggiunta circostanza non riguarda il suo contenuto, sì bene soltanto la sua relazione al soggetto: il movimento della dimostrazione matematica non appartiene all'oggetto, ma è un operare esteriore alla cosa" (*Phän*, p. 33).

[4] Apostel [1979], pp. 92-93.

[5] *WL*, p. 36.

dagli argomenti logici ordinari o non dialettici. Tuttavia, non è solo escogitando nuovi schemi di calcolo che potremo render conto della dialettica, bensì indicando una semantica sottostante al discorso hegeliano, che realizza le inferenze e le deduzioni dialettiche.

A detta di Apostel, la dialettica sarebbe formalizzabile come "studio delle relazioni interne fra termini in evoluzione"[6]. Per "relazione interna" si intende qui qualcosa di solo approssimativamente simile alla nozione di Russell, secondo il quale, com'è noto, una relazione interna (se esistesse) modificherebbe ciò fra cui essa sussiste[7]. Per Apostel una qualunque relazione *n*-aria $R(x_1, ..., x_n)$ è interna se c'è almeno un'altra relazione o proprietà di almeno uno degli $x_1, ..., x_n$ che necessariamente muta al cessare di R[8]. A essere "in evoluzione" nella dialettica formalizzata, poi, dovrebbero essere non solo i termini, ma anche le regole sintattiche di manipolazione dei simboli: possiamo infatti immaginare un sistema con assiomi ad applicazione condizionale, ossia utilizzabili solo se altre regole sono già state applicate nel contesto dell'argomentazione, producendo certe conclusioni.

D'altra parte, lo sviluppo effettivo della formalizzazione di Apostel è forse la parte più deludente dello scritto. Viene proposta la traduzione simbolica di alcune sequenze dialettiche, che dovrebbero esprimere passaggi argomentativi tipici della grande *Logica*, ma si tratta di descrizioni più che di dimostrazioni. Manca del tutto un'illustrazione di quale potrebbe essere, in generale, la specificità delle deduzioni dialettiche rispetto a quelle della logica ortodossa[9].

1.2 *Autoreferenzialità di identità e differenza*

Veniamo allora al secondo tema del saggio di Apostel, al problema della contraddizione e della presunta negazione dialettica di (NC).

[6] Cfr. Apostel [1979], p. 88

[7] Cfr. Russell [1903], p. 611.

[8] "Una relazione R è interna se per ognuno, o per almeno uno dei suoi termini, è necessario che altre relazioni o qualità di quei termini mutino se la relazione R cessa di esistere" (Apostel [1979], p. 93). Immagino che Apostel, al pari di Russell, intenda per "termini" i *relata*, ossia gli oggetti che stanno nella relazione.

[9] Cfr. Apostel [1979], pp. 107-111, e i rilievi di Marconi (Marconi [1979], p. 31) e Malatesta (Malatesta [1982], p. 63) in proposito.

A detta degli interpreti[10], questo è l'aspetto più interessante dello scritto; non però per la soluzione specifica fornita da Apostel, bensì perché, nel formularla, egli coglierebbe un tratto molto generale della dialettica hegeliana dal punto di vista semantico. Per non liquidare l'atteggiamento di Hegel verso (NC), occorre riconoscere il "carattere non univoco" dei principi logici. Ad esempio, il cosiddetto principio d'identità può essere espresso come "$P \rightarrow P$" al livello del calcolo enunciativo, o "$\forall x(F(x) \leftrightarrow F(x))$" nei linguaggi predicativi, o "$\forall x(x = x)$" e "$a = a$", se in essi c'è il segno dell'identità e ci si riferisce a individui. (NC) può esser formulato come "$\neg(P \wedge \neg P)$", o "$\forall x \neg(F(x) \wedge \neg F(x))$", e così via. Anzi, i principi si potrebbero esprimere come enunciati metalogici su interi sistemi e linguaggi formali, caratterizzandone la semantica (ad esempio: "per una certa classe di sistemi formali, non vi è enunciato che sia vero e falso"). Insomma, dice Apostel, "non possiamo avere un solo principio di non contraddizione ma dobbiamo avere tanti principi di non contraddizione quanti sono i livelli di complessità del formalismo". E le differenze "dipendono in larghissima misura dalle proprietà della *negazione*"[11], che sono diverse nei vari livelli, sicché anche "negazione" sarebbe un πολλαχῶς λεγόμενον. Potremmo, dunque, istituire una gerarchia di complessità sintattica delle formule includenti negazioni, per induzione (Base e Passo):

(B) $\neg_0\alpha$ è una negazione di grado zero, se e solo se α è una formula che non contiene negazioni;

(P) $\neg_n\alpha$ è una negazione di grado n, se e solo se α è una formula che contiene negazioni di grado massimo n-1.

In questo modo "una negazione reiterata può effettivamente essere indefinitamente creatrice di novità"[12]. Forse ciò risponderebbe all'idea hegeliana per cui, com'è detto nella *Logica*, la negazione determinata di un concetto "è un nuovo concetto, ma un concetto che

[10] Cfr. Marconi [1979], p. 31, Berti [1987], p. 261.

[11] Cfr. Apostel [1979], pp. 96-97. A favore della possibilità di una "gerarchizzazione dialettica" delle formulazioni di (NC) si pronuncia anche Lenk [1981].

[12] *Ibid.*

è superiore e più ricco che non il precedente"[13]. Apostel profila quindi la possibilità di interpretare le critiche di Hegel a (NC) come se ne colpissero alcune forme, ma senza rifiutarle tutte[14].

Posto questo quadro generale, si passa a considerare direttamente la dottrina di Hegel sui princìpi logici fondamentali, ossia identità, non contraddizione e terzo escluso (il riferimento sono le celeberrime pagine della dottrina dell'essenza della grande *Logica*, dedicate alle essenzialità o determinazioni della riflessione). Ebbene, la dialettica non esige solo una gerarchia di livelli del formalismo e di complessità sintattica delle formule, ma anche ciò che Apostel chiama l'"autoapplicazione dell'identità e della differenza".

Qui si tocca un punto nodale, sul quale dovrò tornare ripetutamente, ossia la questione della forma dell'autoinclusione, o autoreferenzialità, che molte categorie della dialettica hegeliana sembrano esibire. Apostel afferma:

> Se pure non abbiamo ancora altre proprietà dei nostri oggetti, sappiamo già che essi sono identici a se stessi e differenti gli uni dagli altri. Ma se è così, possiamo scrivere, secondo Hegel, i seguenti enunciati (che hanno senso solo nella misura in cui le relazioni di identità e differenza non si applicano soltanto agli oggetti iniziali ma anche alle proprietà e alle relazioni di questi oggetti, ciò che deve essere vero nella misura in cui si tratta di identità e differenze assolute).[15]

E gli "enunciati" di Apostel sono:

$$(a = a) \rightarrow ((a = a) = (a = a) \rightarrow (a = a) \neq ((a = a) = (a = a)))$$

$$(a \neq b) \rightarrow ((a \neq b) \neq (b \neq a) \rightarrow (a \neq b) = (a \neq b)).$$

Possiamo forse trovare qualche riscontro testuale: nel capitolo sulle essenzialità, Hegel ci dice che le categorie di *identità* e *differenza*, concretamente pensate, sono "un momento o un esser posto, perché come riflessione sono il negativo riferimento a se stesse": infatti

[13] *WL*, p. 36.

[14] Qui il discorso di Apostel si fa piuttosto sfuggente. Sembra che avendo una negazione indicizzata si possa a suo avviso "criticare" (NC), ad esempio nella forma "$\neg(P \wedge \neg P)$", sulla base del fatto che le due occorrenze della negazione sono la prima di grado 1, e la seconda di grado 0, ma il senso di una simile critica resta tutto da chiarire.

[15] Apostel [1979], p. 98.

"la differenza [è] differenza solo in relazione all'identità; ma, meglio ancora, essa contiene come differenza tanto l'identità quanto questa relazione stessa", e perciò "la differenza è l'intiero e il suo proprio momento, come l'identità è parimenti anch'essa il suo intiero e il suo momento"[16]. D'altra parte, questa autoinclusione è propria almeno (ma verosimilmente non solo) di tutte le categorie della dottrina dell'essenza nella grande *Logica*; e probabilmente, è uno dei sensi assegnabili a ciò che Hegel chiama *riflessione* (*Reflexion*).

Nella logica dell'essenza, la riflessione è un "apparire in altro": in essa, dice Hegel, la determinazione "ha un essere solo come negazione che si riferisce a sé; ovvero, in quanto questo riferimento a sé è appunto questo negare della negazione, si ha la negazione come negazione, come quello che ha l'essere suo nel suo esser negato, come parvenza"[17]. Ad esempio, mentre i concetti *essere* e *nulla* sono, all'inizio della *Logica*, immediatezza senza riferimento a sé, i concetti *positivo* e *negativo*, che appartengono all'essenza, sono ciascuno riferito a se stesso, ossia il *positivo* è *un* positivo (ed è l'unità di sé e della negazione del negativo), e il *negativo* è *un* negativo (ed è l'unità di sé e della negazione del positivo): "Il loro esser posto o il riferimento all'altro in una unità, che essi stessi non sono, è *ripreso* in ciascuno. Ciascuno è in lui stesso positivo e negativo [...]. Così ciascuno, tanto il positivo quanto il negativo, è una unità con sé indipendente, che è per sé"[18].

La stessa cosa accade poi per molte altre coppie di concetti categoriali in gioco nella logica dell'essenza. Vi sono (almeno dal punto di vista di Hegel) buone ragioni perché sia così. In generale, il metodo dialettico dovrebbe valere per *tutte* le cose – per il "sistema dei concetti"[19], ma ogni cosa sembra essere *Begriff*. E Hegel, come abbiamo già visto nel capitolo precedente, ci avvisa ripetutamente che ciascuna categoria della logica dovrebbe considerarsi come una defi-

[16] *WL*, p. 465.

[17] *WL*, p. 444.

[18] *WL*, pp. 475-476.

[19] *WL*, p. 36. Nella *Fenomenologia*: "[...] il metodo non è altro che la struttura dell'intiero presentato nella sua più pura essenza" (*Phän*, p. 38).

nizione, o come un tentativo di definizione, dell'assoluto. Su cosa voglia dire che una categoria "definisce" l'assoluto, si potrebbe discutere a lungo. Se intendiamo che sia, in senso lato, la denotazione di un *predicato* caratterizzante dell'assoluto come sostanza, allora l'idealismo hegeliano somiglierà molto a un certo monismo, nel senso che tutti gli enunciati speculativi andrebbero parafrasati in enunciati del tipo: "l'Assoluto è tale che...", o: "il Reale è tale che...", così da ammettere l'assoluto come l'unico vero soggetto di predicazione. Il dibattito sull'ascrivibilità a Hegel di un monismo paragonabile a quello degli idealisti inglesi è aperto[20], ma non me ne occuperò qui[21]. Nel frattempo, sarebbe più prudente ipotizzare che una categoria "definisce l'assoluto" nel senso che si pone come candidato a essere – per usare il lessico della metafisica scolastica – una proprietà trascendentale, un attributo dell'*ens inquantum ens*.

Ciò sembra verosimile particolarmente per le categorie della logica oggettiva, della quale Hegel ci ha appunto detto, come sappiamo, che "contiene principalmente le categorie della metafisica"[22]. A un certo stadio dello sviluppo dialettico, considerata la categoria *K*, si assume che *tutte le cose* (distributivamente) *sono K* (tutto è *essere*, tutto è *Dasein*, tutto è *qualità* ecc.), salvo poi ridefinire criticamente *K* in quanto inadeguata. Ma se così è, allora ogni categoria dovrebbe applicarsi a se medesima. *Essere identico a sé* è una proprietà di ogni tipo di entità ammessa nel catalogo del mondo, ma l'*identità* è qualcosa (un concetto categoriale, o, appunto, una determinazione trascendentale dell'essere, ammessa a sua volta nel catalogo del mondo), quindi gode della medesima proprietà. Perciò, dice Apostel,

> Prima di poter attribuire predicati ad alcunché, presupponiamo, nel metalinguaggio che descrive il linguaggio che costruiamo, le nozioni assolute di identità e differenza di cui parla Hegel. Ma, in un eventuale meta-metalinguaggio, le nozioni di identità e differenza sono proprietà, nel senso lato del termine.

[20] Fra coloro che si sono opposti più radicalmente a questa tesi vi è Findlay [1958].

[21] Tuttavia, nel cap. 8 argomenterò che, anche se Hegel avesse sostenuto un monismo spinozista, bradleyano o di qualunque altro genere, si tratterebbe comunque di un aspetto del suo pensiero di cui dovremmo fare a meno, in vista di una semantica dialettica praticabile.

[22] *Enz*, p. 125.

> Da questa introduzione di proprietà in generale in un meta-metalinguaggio, inferiamo che nel linguaggio-oggetto stesso la nozione di proprietà dev'essere introdotta (questo passaggio da un linguaggio-oggetto ad un metalinguaggio e viceversa è ciò che ci pare più caratteristico del modo di pensare di Hegel).[23]

Detto altrimenti, se a un certo stadio dello sviluppo delle categorie dialettiche riconosciamo l'autoidentità come caratteristica di tutte le cose, poiché essa stessa è qualcosa, dobbiamo affermare l'identità *dell'*identità: autoapplicazione dell'identità. Perciò, come afferma Marconi, "l'autoriflessività è certamente una caratteristica determinante del modo di procedere di Hegel"[24]. Si capisce subito il rischio che l'ammissione indiscriminata di nozioni autoreferenziali sembra comportare: una "violazione sistematica delle prescrizioni tarskiane relative alla distinzione tra linguaggio e metalinguaggio, tra teoria e metateoria"[25].

1.3 *Dialettica e semantica tarskiana*

Pare che il primo a riconoscere ciò sia stato Kulenkampff, nel suo saggio classico *Antinomie und Dialektik*, esaminando direttamente la questione del ruolo della contraddizione nel metodo. L'intento di Kulenkampff è descrivere le "condizioni sotto cui sorgono le contraddizioni dialettiche"[26], ed egli le ritrova nella summenzionata struttura di autoinclusione.

La semantica di derivazione tarskiana, com'è noto, si fonda sulla scissione di linguaggio e metalinguaggio, di teoria e metateoria, perché intende così aggirare le antinomie che sorgono dall'autoreferenzialità dei concetti semantici. Scrive Tarski:

> Non è affatto necessario che la lingua di cui parliamo coincida con la lingua in cui parliamo. Si è costruita la semantica di una lingua in quella lingua stessa, e, in generale, ci si è comportati come se nel mondo vi fosse una sola lingua. L'analisi delle antinomie menzionate mostra invece che i concetti semantici non hanno semplicemente alcun posto nella lingua cui si riferiscono, e che la lingua che contiene la propria semantica, e nella quale valgono le comuni leggi logiche, deve inevitabilmente essere inconsistente.[27]

[23] Apostel [1979], p. 100.
[24] Marconi [1979], p. 24.
[25] *Ivi*, p. 31.
[26] Cfr. Kulenkampff [1970], p. 1.
[27] Tarski [1936], p. 426.

Ora, secondo Kulenkampff, la dialettica sarebbe un "sistema semanticamente chiuso", proprio nel senso deplorato da Tarski[28]. Com'è noto, Tarski disperava di poter costruire una semantica scientifica per il linguaggio ordinario, perché questo è in certo modo intrascendibile: tutto ciò che può essere espresso, può esserlo nel linguaggio naturale, e non esiste alcun metalinguaggio del linguaggio ordinario. Com'è ovvio, questo non vuol dire che *il linguaggio* ordinario sia incoerente (tesi francamente insensata). Piuttosto, a ospitare contraddizioni potrebbero essere le intuizioni dei parlanti sul funzionamento del linguaggio che usano: insomma, la loro semantica ingenua. Ebbene, nell'interpretazione di Kulenkampff la dialettica è il tentativo di esprimere *nel* linguaggio ordinario i concetti semantici che riguardano il linguaggio stesso. E, come egli dice con coloritura wittgensteiniana, "la raffigurazione assoluta, che raffigura la sua propria relazione di raffigurazione, non può che esser pensata come contraddizione"[29].

1.3.1 *Nota: diagonalizzazione e "mentitore"*

La costruzione di antinomie mediante i predicati semantici si basa sulla *diagonalizzazione*, che è il dispositivo essenziale per produrre enunciati autoreferenziali. L'uso filosoficamente più noto della diagonalizzazione è forse quello gödeliano dei teoremi di incompletezza, su cui tornerò *infra*. Nel caso la procedura non fosse nota al lettore, la introduco qui nella sua forma generale, per poi ritornare alla questione dell'autoriflessività delle categorie dialettiche.

In un sistema formale S su un linguaggio L, i paradossi semantici (ossia enunciati la cui lettura intuitiva è qualcosa come: "questo enunciato è falso" ecc.) seguono tipicamente da due caratteristiche: (a) tentiamo di definire in L il predicato di verità per enunciati di L, e (b) il sistema è abbastanza potente da riuscire a dire: "questo enunciato". Chiamo il punto (b) "requisito diagonale" o "requisito di diagonalizzazione"[30]. La diagonalizzazione è l'operazione che asso-

[28] Cfr. Kulenkampff [1970], pp. 59-62.
[29] *Ivi*, p. 63.
[30] Ho ripreso l'espressione da Usberti [1980], p. 43.

cia a una qualunque formula $\alpha[x]$ di L, contenente libera la variabile x, l'enunciato β che si ottiene sostituendo la variabile libera con il nome dell'enunciato stesso (indicherò il nome di un'espressione racchiudendola fra virgolette, ad esempio "α" è il nome di α). β viene allora detto un *punto fisso* di $\alpha[x]$. Diciamo intanto che un S su L soddisfa il requisito diagonale se in S è un teorema la *legge di diagonalizzazione* o del *punto fisso* (d'ora in poi: (PF)):

(PF) $\beta \leftrightarrow \alpha[x/\text{"}\beta\text{"}]$[31].

Per ottenere l'autoriferimento occorre anche la cosiddetta *gödelizzazione*. L'idea è semplice: quando studiamo un qualunque linguaggio formale L, e un sistema formale S su di esso impiantato, abbiamo a che fare con un insieme numerabile di oggetti sintattici[32]. Allora, possiamo rappresentare gli oggetti associandoli a numeri naturali con un'opportuna codifica. La gödelizzazione è una funzione g che associa ad ogni simbolo, formula e sequenza di formule di L un numero naturale, in modo tale che (a) data un'espressione α di L, si possa calcolare qual è il numero $g(\alpha)$ che le corrisponde (e che è detto il suo numero di Gödel); e – viceversa – (b) dato un numero naturale, si possa stabilire se è il numero di Gödel di qualche espressione di L e, se sì, di quale. Se ora S è in grado di esprimere l'aritmetica elementare, mediante la gödelizzazione e la diagonalizzazione possiamo costruire enunciati di L che "parlano di se stessi", nel senso che si riferiscono al numero naturale cui sono associati, ossia al proprio numero di Gödel.

[31] La prima formulazione esplicita, a quanto pare, è al § 35 di Carnap [1937]. Un'altra procedura per ottenere l'autoreferenzialità è quella proposta in Quine [1966], pp. 81 ss, che fa uso di una funzione concatenante un'espressione del linguaggio col suo nome. Il ruolo della funzione, peraltro, è abbastanza simile a quello della diagonalizzazione.

[32] Gödel dice: "Le formule di un sistema formale [...] esteriormente, sono sequenze finite di simboli primitivi (variabili, costanti logiche e parentesi o segni di separazione) e si può facilmente precisare in modo del tutto rigoroso *quali* sequenze di simboli primitivi siano formule sensate e quali non lo siano. Analogamente le dimostrazioni, formalmente, non sono altro che sequenze finite di formule (con certe proprietà che si possono specificare)" (Gödel [1931], p. 23).

Non mi soffermerò sui dettagli della procedura di codifica-gödelizzazione, caratterizzando invece (PF) un po' più genericamente in termini semantici. Diciamo semplicemente che, poiché anche le formule di un linguaggio sono un insieme di oggetti, possono venir prese come supporto di una realizzazione o interpretazione semantica. Avremo così un'interpretazione (la cosiddetta *interpretazione morfologica*) in cui le formule di L vengono fatte parlare di *se stesse*: in cui, cioè, L funge a un tempo da linguaggio di cui si parla, e da metalinguaggio *in cui* si parla. Ora, poniamo che "$V(x)$" sia il predicato di verità per il nostro linguaggio L, e nello stesso tempo sia esprimibile nel medesimo linguaggio L. In base a (PF), sarà facile avere un enunciato τ (il "mentitore") tale che:

$$(PF_\tau)\ \tau \leftrightarrow \neg V(\text{“}\tau\text{”}).$$

Intuitivamente, τ afferma: "io sono un enunciato falso", ovvero "questo enunciato è falso" (precisamente, ciò che dice è: "questo enunciato *non è vero*", ma se – come qui si presuppone – la semantica è bivalente, è la stessa cosa). Perciò, se quello che dice è vero, è falso, e viceversa, se quello che dice è falso, è vero:

$$V(\text{“}\tau\text{”}) \leftrightarrow \neg V(\text{“}\tau\text{”}).$$

Naturalmente, valendo (PS), la legge di Scoto, avremo:

$$\neg V(\text{“}\tau\text{”}) \rightarrow (V(\text{“}\tau\text{”}) \rightarrow \beta)$$

ossia, il "mentitore" banalizza la nostra teoria. La contraddizione così costruita ci porta a concludere che il predicato di verità per un linguaggio non deve essere definibile entro quel linguaggio stesso (è questa una delle forme possibili del cosiddetto teorema di Tarski di indefinibilità della verità)[33]. Tutto ciò dà un peso preciso all'affermazione tarskiana riportata sopra, secondo cui "i concetti semantici [e il concetto semantico per eccellenza è quello di verità] non hanno semplicemente alcun posto nella lingua cui si riferiscono".

[33] Cfr. Tarski [1956].

1.4 *Inferenze dialettiche*

Si può affermare, con Marconi, che – inversamente – la conclusione da trarre sulla dialettica hegeliana è la seguente:

> Le determinazioni concettuali hegeliane possono difficilmente essere ricondotte entro i canoni di una semantica estensionale, con la sua gerarchia di individui, proprietà come classi di individui, proprietà di proprietà [...]. Le regole di formazione non dovrebbero incorporare le usuali restrizioni, la cui ragion d'essere è formulata nella cosiddetta "teoria dei tipi". Il linguaggio della dialettica comporta l'autoapplicazione dei termini, e, comunque, non può comportare il suo aprioristico divieto. Di conseguenza, se il linguaggio della formalizzazione incorporerà concetti come quelli di applicazione funzionale, appartenenza ad un insieme, predicazione, non vi potrà essere vietata la formazione di espressioni della forma "f(f)", "A ∈ A", "P(P)".[34]

Ora, si osservi: per dedurre "contraddizioni dialettiche" su questa base è senz'altro necessaria una certa quantità di teoria *classica* dell'inferenza. Vorrei qui riprendere con opportune modifiche un esempio prodotto da Marconi, allorché egli propone la formalizzazione di uno dei più famosi passaggi argomentativi hegeliani: l'esibizione della contraddittorietà del *cattivo infinito*, il concetto di infinità qualitativa posto dall'intelletto, nella dottrina dell'essere della grande *Logica*. Hegel ci dice che "L'infinito *è*. In questa immediatezza, esso è insieme la negazione di un altro, cioè del finito". Ma essendo così come "non essere di un altro", l'infinito ricade nella categoria precedente, ossia del *qualcosa*, il determinato in generale. Ora, siccome il determinato è *finito* ("l'essere immediato dell'infinito ridesta l'essere della sua negazione, ossia del finito..."), abbiamo soltanto, daccapo, due determinati, dei quali uno è "solo un infinito determinato, un infinito il quale è esso stesso finito"[35].

Modificherò la presentazione di Marconi, perché credo che la deduzione hegeliana utilizzi una premessa implicita, della quale potremmo dire, in prima approssimazione, che funge da "teorema" generale della speculazione dialettica: *omnis determinatio est negatio* (d'ora in poi: (DN)). Stia dunque "*Det*" per la proprietà di *esser de-*

[34] Marconi [1979], pp. 32-39.
[35] Cfr. *WL*, pp. 140-141.

terminato. È uno strano predicato, che ritroveremo in seguito. In prima battuta, potremmo esprimere (DN) dicendo che qualunque oggetto è determinato non semplicemente se gode di una proprietà o cade sotto l'estensione di un concetto, ma se *non* gode di una certa proprietà a sua volta *determinata*.

Qui tocchiamo davvero un nodo essenziale. Ovviamente, se qualcosa è elemento dell'estensione di *A* (istanzia un qualunque concetto *A*, gode della proprietà in cui *A* consiste ecc.), non è elemento del suo complemento (supponiamo ora si tratti di complemento booleano, per semplicità) non-*A*. Una delle acquisizioni essenziali della logica post-gödeliana e della moderna teoria della ricorsività è che vi sono insiemi ricorsivamente enumerabili che non sono ricorsivi (un caso tipico è dato dal predicato gödeliano di dimostrabilità, su cui torneremo *infra*: l'insieme dei teoremi della teoria dei numeri è ricorsivamente enumerabile, ma non decidibile). Detto molto informalmente e in modo intuitivo: che l'estensione di un insieme sia ricorsivamente enumerabile, significa che può essere generata secondo una *regola*, sulla base di una funzione (parziale ricorsiva). Un insieme ricorsivo o decidibile, in base a un noto teorema dovuto a Emil Post[36], è un insieme ricorsivamente enumerabile il cui complemento è a sua volta ricorsivamente enumerabile. Che esistano insiemi ricorsivamente enumerabili, ma non ricorsivi o decidibili, vuol dire dunque che esistono insiemi il cui complemento non è generabile in base a una procedura – a un metodo che consenta di produrre uno dopo l'altro tutti i suoi elementi.

Ora, naturalmente, Hegel non sapeva nulla di tutto ciò. Tuttavia, uno degli aspetti su cui il nostro insiste più spesso, come abbiamo già intravisto nel capitolo precedente, è l'impossibilità di considerare il "negativo di un concetto" *A*, nel senso del suo generico contraddittorio non-*A*, a sua volta *come un concetto determinato*, e di arrestarsi all'opposizione fra *A* e non-*A* nella nostra comprensione concettuale del mondo. Ciò che caratterizza la dialettica, e che viene espresso nel motto *determinatio est negatio*, è il far retroagire questa istanza sull'in-

[36] Cfr. Bellotti, Moriconi e Tesconi [2001], pp. 152 ss.

dividuazione delle cose stesse. La cosa è determinata, in quanto non solo gode di proprietà, ma *non* gode di qualche proprietà *determinata*. Ossia, esiste un'autentica proprietà (diversa dal contraddittorio generico di una proprietà di cui la cosa gode, o dal mero complemento dell'estensione di un concetto sotto cui cade), di cui la cosa *non* gode:

(DN) $\forall x(Det(x) \leftrightarrow \exists X \neg X(x))$[37].

Stiano allora "*Fin*" per la proprietà di finitezza, e "*i*" per il *cattivo infinito*. La prova procederebbe come segue:

(1)	1	$\neg Fin(i)$	Ass
(2)	2	$\forall x(Det(x) \rightarrow Fin(x))$	Ass
(3)		$\forall x(Det(x) \leftrightarrow \exists X \neg X(x))$	(DN)
(4)	1	$\exists X \neg X(i)$	1, $I\exists_p$
(5)		$\exists X \neg X(i) \rightarrow Det(i)$	3, E∀ e df. "↔"
(6)	2	$Det(i) \rightarrow Fin(i)$	2, E∀
(7)	1	$Det(i)$	4, 5, E→
(8)	1, 2	$Fin(i)$	6, 7, E→
(9)	1, 2	$Fin(i) \wedge \neg Fin(i)$	1, 8, I∧

La deduzione sembra appropriata[38], soprattutto perché rende bene l'idea filosofica sottesa all'argomentare hegeliano: si tratta, in-

[37] Per inciso: si noti che per esprimere qualcosa del genere occorre quantificare su proprietà: "esiste una proprietà, tale che...". Troviamo qui una caratteristica esigenza *espressiva* della dialettica: come mostrerò ampiamente in seguito, il linguaggio della dialettica accetta di quantificare su proprietà, di riferirsi a concetti e relazioni fra concetti (e da questa potenza espressiva potrebbe venire la comprensibile debolezza inferenziale della dialettica). Inoltre, si tratta di un'equivalenza di tipo impredicativo: "*Det*" esprime una proprietà caratterizzata quantificando su proprietà. Su queste strutture impredicative torneremo nel cap. 7.

[38] Nella prova, oltre alle già viste regole di assunzione (Ass) e aggiunzione o introduzione della congiunzione (I∧), abbiamo "E∀" per l'eliminazione dell'universale, ossia:

$$\frac{\forall x\alpha}{\alpha[x/t]} \quad (E\forall)$$

"E→" per l'eliminazione del condizionale o *modus ponens*, ossia:

$$\frac{\alpha \rightarrow \beta \, , \, \alpha}{\beta} \quad (E\rightarrow)$$

fatti, di mostrare che l'infinito dell'intelletto, il cattivo infinito, è *contraddittorio*. Il *Verstand*, da un lato, vuole che l'infinito non sia finito, ma sembra concepire ciò come un'*esclusione* dell'infinito dalla totalità delle cose finite, ossia dalla totalità delle cose che cadono sotto il concetto espresso da "*Fin*" – il che è detto nella (1): "Contro il finito – dice Hegel nella grande *Logica* – contro la cerchia delle determinatezze che sono, o delle realtà, è l'infinito, l'indeterminato vuoto, l'al di là del finito...". Dall'altro lato, l'intelletto concepisce la determinatezza come implicante finitezza – il che è espresso nella (2): l'intelletto vuole dunque tener separato l'infinito, perché "Nell'infinità, v'è la soddisfazione che ogni determinatezza, mutamento, ogni termine e col termine anche il dover essere, sono scomparsi"[39].

Ora la contraddizione dedotta al passo (9), come si vede, dipende proprio da (1) e (2): ne seguirebbe semplicemente che, in base a questa interpretazione, l'intelletto *si contraddice*. Tuttavia, la prova fa un uso essenziale di (DN), *omnis determinatio est negatio*, che è un principio eminentemente razionale, sicché è dal punto di vista della ragione (il punto di vista della verità) che l'intelletto cade in contraddizione. Nel suo tentativo di isolare finito e infinito, l'intelletto produce un infinito-finito.

1.5 *Chi si contraddice?*

Fin qui, abbiamo solo esibito come l'intelletto cada in contraddizione, e come questa contraddizione sia manifestata dalla ragione – e lo abbiamo fatto usando una normalissima prova al secondo ordine. In formalizzazioni di questo tipo la contraddizione è dovuta ai seguenti due fatti: (a) in primo luogo, coppie di termini che appaiono intuitivamente contraddittori, come "finito" e "infinito", sono usati in modo ambiguo: l'*infinito* è un oggetto, il *finito* è espresso da "*Fin*", designante la proprietà di finitezza (che Hegel sfrutti un'ambiguità

mentre "$I\exists_p$" sta per l'introduzione dell'esistenziale su variabili predicative (una regola del calcolo del secondo ordine), ossia:

$$\frac{\alpha[X/T]}{\exists X\alpha}\ (I\exists_p)$$

[39] Cfr. *WL*, pp. 140-141.

sintattica nella deduzione di una contraddizione dalla nozione di *cattivo infinito* dell'intelletto è sostenuto, fra l'altro, anche da Graham Priest)[40]; e (b) in secondo luogo, si usano principi standard di deduzione quali il *modus ponens* o l'aggiunzione.

Marconi individua altre deduzioni dialettiche giocate sull'ambiguità sintattica e/o semantica dei termini concettuali[41]. Nella logica dell'essere, Hegel conclude che i concetti di *qualcosa* e di *altro* sono tali che "ciascun de' due è anche un altro", ovvero che "tutti e due sono in pari maniera altri"[42], usando il termine "altro" come designante ora una proprietà, ora una relazione diadica. Nella logica dell'essenza, la già menzionata unità di *identità* e *differenza* ("la differenza [è] unità di sé e dell'identità")[43] sarebbe acquisita trattando "differente" una volta come un funtore ("il differente dalla differenza è l'identità"[44], dice Hegel), e un'altra volta come un predicato a un posto. La conclusione è la seguente:

> La maggior parte degli interpreti che non ho citato, e alcuni di quelli che ho effettivamente citato, sembrano essersi divisi in due fronti principali. Alcuni di essi hanno sostenuto che le teorie di Hegel sono costruite secondo regole peculiari, non ortodosse, mentre altri hanno obiettato che sono fondamentalmente ortodosse e rispettose di tutte le regole standard. Voglio avanzare un suggerimento in parte alternativo: le teorie di Hegel potrebbero essere costruite secondo regole standard (ad esempio, la maggior parte dei processi inferenziali in esse potrebbero essere ortodossi), ma in violazione delle *restrizioni* standard sulla loro applicabilità: restrizioni che potrebbero riguardare la buona formazione, o l'accettabilità di postulati di significato, o altro. Naturalmente, la violazione sistematica di restrizioni condivise non implica di per sé che si seguano regole nuove.[45]

Credo che tutto ciò sia assai condivisibile. A me pare che il discorso hegeliano *non* segua affatto regole di inferenza non standard – anzi, ciò vorrebbe essere uno dei guadagni teoretici di questo libro nella comprensione della dialettica hegeliana. Non sono le regole

[40] Cfr. Priest [1995], p. 117.
[41] Cfr. Marconi [1980], pp. 109 ss.
[42] *WL*, p. 113.
[43] *WL*, p. 465.
[44] *WL*, p. 464.
[45] Marconi [1980], pp. 57-58.

sintattiche di un qualche calcolo non classico a fornire la peculiarità della dialettica, bensì una certa concezione del significato. Ma il punto è se Hegel *sottoscriva* la violazione delle restrizioni sintattiche o semantiche, che produce la contraddizione sulla base di regole d'inferenza standard. In tutto il saggio di Kulenkampff, ad esempio, non si capisce se Hegel intenda *esplicitare* contraddizioni da certi impegni sintattico-semantici (assunti, si badi, *dall'intelletto* astraente) che sono *già* implicitamente inconsistenti, oppure se miri semplicemente a produrre contraddizioni come *risultato* del procedere dialettico[46].

Ora, i fatti (a) e (b) menzionati appena sopra riprendono l'idea di Tarski, il quale ha sostenuto che se in una lingua (a) usiamo certe nozioni in modo ambiguo rispetto al tipo, e (b) ammettiamo le "comuni leggi logiche", ci troviamo impigliati in contraddizioni. Se le cose dal punto di vista dell'interpretazione della dialettica stessero *solo* così, ossia se Hegel prendesse per buone le violazioni di restrizioni gerarchiche (sintattiche o semantiche), avremmo semplicemente spiegato *che* la dialettica produce contraddizioni. In tal caso, ben prima di Kulenkampff o di Apostel, questa analisi sarebbe stata avanzata già da Carnap nell'*Überwindung* – ove era stata intesa come una critica radicale della metafisica hegeliana. La dialettica di Hegel secondo Carnap è abitata da una sistematica ambiguità. Nella dialettica, linguaggio e metalinguaggio sono continuamente confusi, sicché "alcune proprietà, che dovrebbero riferirsi a oggetti di una certa specie, vengono invece riferite a una proprietà di questi oggetti, o all''essere', o all''esserci', o a una relazione fra questi oggetti"[47]. Insomma, abbiamo davanti proprio una confusione di tipi, come quando diciamo che Cesare è un numero primo. Di questo genere di pasticci, secondo Carnap, la metafisica hegeliana è tutta piena.

Ora, nei saggi di Apostel e Kulenkampff (che poi sono esemplari di un certo modo di intendere la dialettica) sembra si affermi, da un lato, che Hegel abbia in un qualche senso attaccato (NC): il che equi-

[46] Un'altra ambiguità di *Antinomie und Dialektik* è che non sembra chiara la distinzione di ascendenza ramseyana fra antinomie logico-insiemistiche, dovute a violazioni di una qualche forma del *vicious circle principle*, e antinomie semantiche. Anche su questa distinzione tornerò *infra*.

[47] Carnap [1932], p. 525.

vale a dire che Hegel prendeva per *vere* le antinomie prodotte dalle confusioni semantiche, sintattiche, di tipo ecc. Tuttavia, dall'altro lato, forse si ritiene che l'attacco possa essere esorcizzato. L'esorcismo nel caso di Apostel consisterebbe nella parametrizzazione dei simboli (logici o descrittivi) sintatticamente ambigui. Ad esempio: si indicizza la negazione (negli enunciati di Apostel che esprimerebbero l'"autoapplicazione di identità e differenza", riportati sopra, bisognerebbe indicizzare anche il simbolo dell'identità, perché ad esempio in "(a = a) = (a = a)" la seconda occorrenza di "=" dev'essere di grado sintattico diverso dalla prima e dalla terza). Dopotutto, la dialettica *è* sintatticamente confusa, usando le proprie espressioni categoriali in posizioni ambigue (come nella deduzione presentata sopra). E così, si offre ai critici della dialettica il destro per rispondere, semplicemente e in perfetto stile carnapiano, che formalizzare con la stessa sorta di simboli le relazioni fra oggetti e le relazioni fra relazioni e oggetti "genera solo ambiguità concettuali e linguistiche"[48].

2. *Dialettica e polivalenza*

La logica direzionale e la tesi hegeliana della contraddittorietà del mutamento di Leonard Slawomir Rogowski tenta di rendere conto di alcuni aspetti della dialettica hegeliana attraverso una logica polivalente. Direi che il saggio è esemplare per tre ragioni. La prima è che il sistema formale di Rogowski (indicato come sistema $\vec{R}$) è molto sviluppato in termini matematici, e fornisce anche metateoremi di coerenza, completezza e indipendenza degli assiomi. La seconda è che Rogowski tratta direttamente del problema delle nozioni autoreferenziali che, come abbiamo visto, dovrebbero caratterizzare la dialettica, e mostra che un sistema con una semantica non bivalente può resistere alle antinomie meglio di uno bivalente. La terza è la valorizzazione dell'idea hegeliana che la dialettica debba essere un'*estensione* della logica formale. Nondimeno, il discorso di Rogowski ha patito due ordini di obiezioni: quelle che gli contestano di violare le nostre "intuizioni minimali" su quel che può essere la dia-

[48] Così Malatesta [1982], p. 64.

lettica hegeliana; e quelle che attaccano direttamente la logica polivalente cui si richiama, ovvero la sua idoneità allo scopo per cui è stata utilizzata nel saggio. Esaminerò i motivi di interesse e poi le obiezioni, cominciando con il caratterizzare brevemente il sistema $\vec{R}$.

2.1 *Dialettica e divenire*

Propriamente, Rogowski non intende presentare una "logica formale dialettica", ma dar conto della sola prima triade della logica hegeliana, e precisamente della questione del divenire: "nell'ambito dell'hegelismo, la specificazione dell'essere mediante il non essere [*das Nichts*] non equivale al non essere, ma al processo ontico [*das Werden*]". Il divenire è *Einheit des Seins und Nichts*, ma l'*Einheit* consiste nel fatto che "qualcosa comincia ad essere se e solo se è già e non è ancora", "qualcosa cessa di essere se e solo se è ancora e non è più"; e "iniziare o cessare di essere è qui lo stesso che divenire, ricadere sotto il concetto del processo ontico"[49].

D'altra parte, quando parla del divenire, Hegel appare sostenere nel modo più palese la realtà della contraddizione: "si debbon concedere agli antichi dialettici le contraddizioni ch'essi rilevavano nel moto", dice la grande *Logica*, ma ciò non vuol dire che il divenire è impossibile, bensì che "il moto è la contraddizione nella stessa forma dell'esserci"[50]. Rogowski interpreta queste asserzioni, e le altre simili contenute nei testi hegeliani, come una denuncia dell'incapacità della logica bivalente-classica a render conto del movimento. La lampada accesa che si spegne – mi si conceda l'esempio di Severino, visto che si parla del divenire – non è una contraddizione se e solo se è accesa nel momento t_1 e spenta nel momento t_2, dunque non è *simul* accesa e spenta. Questa indicizzazione temporale dei predicati è la soluzione della comune metafisica tridimensionalista, da Aristotele a Wiggins. Ma, a detta di Rogowski, il principio di bivalenza, proprio perché "richiede la relativizzazione", "rende impossibile una descrizione del mutamento che sia conforme all'esperienza"[51]. Una tale

[49] Cfr. *ivi*, pp. 120-121.

[50] *WL*., p. 491.

[51] Cfr. Rogowski [1964], p. 129. E, poco più avanti, a p. 134: "Per certi scopi conoscitivi o pratici, possiamo presentare concettualmente un dato stato dinamico sotto forma

descrizione a suo dire non può consistere semplicemente nel congiungere enunciati sulle proprietà di un oggetto in tempi diversi. Per rendere gli stati che "sono già e non sono ancora", o "sono ancora e non sono più", occorre allora rinunciare alla bivalenza. Rogowski opta per la quadrivalenza: presenta dapprima un operatore enunciativo "$\bar{N}$" che esprimerebbe l'"iniziazione", e di cui fornisce l'interpretazione: *comincia ad essere che...* Introduce quindi tavole di verità quadrivalenti: oltre al vero e al falso, abbiamo l'infra-verità e l'infra-falsità, e "alla *ratio* della tesi dell'esistenza di proposizioni infra-vere o infra-false appartiene la tesi dell'esistenza di proposizioni che si riferiscono ad una realtà attualmente mutevole"[52].

A parte la quadrivalenza, il condizionale in $\bar{R}$ funziona come il normale condizionale materiale, nel senso che per i due valori di verità classici si comporta come questo[53]. Invece Rogowski, come Apostel, deve intendere non μοναχῶς la negazione. Non si ha qui, però, un'induzione sulla complessità sintattica, bensì una distinzione fra negazione *debole* e *forte*. La negazione debole (sia "~") è un'iterazione dell'operatore di iniziazione,

$$\sim\alpha =_{df} \bar{N}\,\bar{N}\,\alpha,$$

mentre la negazione forte (sia "¬") è definita mediante la negazione debole, come negazione debole di un'asserzione forte "T" (l'asserzione forte di α è vera se e solo se α è vero; negli altri casi, è falsa):

$$\neg\alpha =_{df} \sim T\alpha$$[54].

di insieme ordinato di stati statici istantanei. Un simile procedimento non è una finzione, poiché un movimento (o cambiamento) può in ogni istante, nelle condizioni opportune, trasformarsi nello stato statico che consiste nel perdurare di uno di quegli stati statici istantanei. Ma la condizione di ciò è proprio l'arresto del movimento (o del cambiamento)...".

[52] Cfr. *ivi*, pp. 150-160. Qui e in seguito, ho tradotto la notazione polacca usata da Rogowski nel simbolismo comune, mantenendo solo i suoi simboli per gli operatori enunciativi.

[53] "Questa funzione eredita tutte le caratteristiche paradossali (dal punto di vista del senso ordinario del connettivo 'se... allora...') dell'implicazione bivalente. Ammettiamo infatti che per i valori v ed f il valore dell'implicazione direzionale non si distingue da quello dell'implicazione bivalente" (*ivi*, p. 164).

[54] Cfr. *ivi*, pp. 165-167.

2.2 *Aggirare i paradossi e truccare la negazione*

Per quanto riguarda il problema dell'autoreferenzialità, Rogowski propone un'estensione di $\bar{R}$ che dovrebbe includere i propri predicati semantici – li chiama "predicati valorizzanti", ma i valori sono appunto espressi come "vero", "infra-vero", "infra-falso", "falso")[55] e mostra che quest'estensione (sia $\vec{R}_1$) non viene banalizzata, entro certi limiti, dalle antinomie semantiche. Mentre in Apostel e Kulenkampff si trattava soltanto di evidenziare un fatto (la dialettica esige violazioni della gerarchia semantica tarskiana, o di qualche altra restrizione tipologica), qui troviamo un primo tentativo di costruire un sistema su un linguaggio che include la propria semantica, ma non ne viene banalizzato. Ciò accade perché nel sistema di Rogowski si incomincia a rinunciare alle "comuni leggi logiche" tarskiane: si prospetta – appunto – una rinuncia alla bivalenza.

Secondo Rogowski possiamo interpretare il teorema di Tarski – o, se vogliamo, la proibizione tarskiana – osservando che "se è vero che nel linguaggio ordinario è possibile formulare definizioni corrette dei predicati valorizzanti, allora se il linguaggio ordinario è universale esso non è bivalente"[56]. Dire che il linguaggio ordinario è "universale" è come dire che, se possiamo esprimere qualcosa, possiamo esprimerla nel linguaggio ordinario. Se, dunque, il linguaggio ordinario è, come già abbiamo visto, intrascendibile, includerà la propria semantica, e se vogliamo che ciò non comporti l'inconsistenza, rinunceremo alla bivalenza.

Rogowski sviluppa lunghe considerazioni intorno alla (parziale) resistenza di $\vec{R}_1$ alle antinomie, ossia al fatto che non viene reso inconsistente da alcune versioni del "mentitore". Ad esempio, posto un enunciato ξ tale che

$$\xi \leftrightarrow \sim V(\text{“}\xi\text{”})$$

[55] "I predicati valorizzanti sono espressioni la cui categoria semantica è quella dei funtori proposizionali a argomento nominale" (*ivi*, p. 171), ossia si applicano, tarskianamente, ai nomi degli enunciati.

[56] *Ivi*, pp. 172-173.

la forma del "mentitore" corrispondente

$V(\text{"}\xi\text{"}) \leftrightarrow {\sim}V(\text{"}\xi\text{"})$

non implica banalizzazione per (PS), ossia non si ha:

${\sim}V(\text{"}\xi\text{"}) \rightarrow (V(\text{"}\xi\text{"}) \rightarrow \beta)$.

Ma l'inconsistenza è evitata solo perché si usa la negazione debole, che non è altro, come si è visto, che una duplicazione del funtore "iniziazione". Allora, in realtà, ciò che qui gioca è appunto l'indebolimento della negazione[57].

[57] "Questo risultato, secondo il quale una proposizione che predichi di se stessa di essere falsa ha un qualche valore intermedio tra il vero e il falso, deve essere attribuito ad un'effettiva variazione di significato del predicato "Ψ" [*scil.* "è falso"] nell'ambito del costrutto riflessivo. [...] L'immunità della logica direzionale di fronte alle antinomie è maggiore di quella della logica bivalente, però non è assoluta. Nel caso delle antinomie semantiche del tipo dell'antinomia del mentitore, essa cessa, fra l'altro, là ove i costrutti riflessivi, per il loro significato, possono essere solo proposizioni bivalenti, cioè o vere o false. Tale è appunto la proposizione b [corrispondente a τ nella riesposizione del risultato tarskiano da me proposta sopra], in virtù della negazione forte che vi compare" (*ivi*, pp. 179-180). Questa strategia era stata seguita fin dall'origine delle logiche polivalenti. Ad esempio, Bochvar aveva utilizzato la logica trivalente (Vero: V/Falso: F/Indeterminato: I) per costruire sistemi che aggirano paradossi come quelli di Russell o di Grelling, perché gli enunciati paradossali assumono il valore I (cfr. Bochvar [1939], pp. 287-308). Ma come Church notò ben presto, la resistenza ai paradossi era appunto dovuta alla duplicazione della negazione e all'uso di una *negatio deminuta*: si definisce, cioè, una "negazione interna" o debole "~", che non ha una semantica bivalente, e quindi mediante questa una "negazione esterna", "¬", che è la negazione debole dell'asserzione (abbiamo visto che, nel sistema di Rogowski, $\neg\alpha =_{df} {\sim}T\alpha$). Ora possiamo dire che la famosa classe russelliana (sia R), se definita mediante tale negazione debole,

$R = \{x \mid {\sim}x \in x\}$

produce un'equivalenza

$(R \in R) \leftrightarrow {\sim}(R \in R)$

che non è inconsistente, appunto perché "$R \in R$" può assumere il valore I. Ma se definiamo

$R_1 = \{x \mid \neg x \in x\}$

il paradosso ritorna (cfr. Church [1939], pp. 98-99). A proposito di trucchi con la negazione, infine, è il caso di ricordare una variante del "mentitore", il paradosso di Curry-Geach-Löb (il nome è dovuto a Van Benthem [1978]), che ha il pregio di mettere direttamente in relazione l'autoreferenzialità con l'idea scotiana dell'assurdo, ossia con l'*ex falso quodlibet* espresso da (PS):

$x \leftrightarrow (V(\text{"}x\text{"}) \rightarrow \beta)$.

2.3 *La logica direzionale come estensione della classica*

In un famoso brano dell'*Enciclopedia*, Hegel sostiene che "nella logica speculativa è contenuta la mera *logica dell'intelletto*, che può essere agevolmente ricavata da quella: non si deve fare altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale, e così essa diventa ciò che è la *logica ordinaria*..."[58]. Hegel si riferisce alla logica del proprio tempo (la quale, abbiamo detto, non è la logica di oggi, "divenuta semantica"), e d'altra parte il senso di quell'"è contenuta" rimane tutto da precisare. Rogowski ne fornisce una precisazione formalmente ineccepibile. Se, infatti, consideriamo le tautologie di $\vec{R}$ come tutte e sole le formule che assumono unicamente il valore designato *vero*, allora $\vec{R}$ non è un'estensione della logica classica, semplicemente perché non contiene tautologie. Tuttavia se per essere una tautologia basta non assumere mai il valore *falso*, (ossia essere al massimo una formula infra-falsa), allora $\vec{R}$ è un'estensione della logica classica perché tutte le tautologie classiche-bivalenti sono anche tautologie di $\vec{R}$[59]. Anche questa è una strategia seguita fin dal primo sorgere delle logiche polivalenti, ma nel caso di Rogowski, e del rapporto con la dialettica, mantiene la precisa motivazione filosofica che abbiamo già esaminato: la logica classica è adeguata a descrivere solo fenomeni statici, laddove, includendone le tautologie, il sistema $\vec{R}$ può rendere sia questi che i fenomeni dinamici. La logica direzionale per Rogowski comprende una vasta regione dell'essere, che alla classica sfugge: la regione del divenire[60].

2.4 *Due ordini di critiche*

Ma la semantica del discorso hegeliano è polivalente? Secondo la quasi totalità degli interpreti, *no*. Il primo ordine di obiezioni mosso a

x è un enunciato che, intuitivamente, afferma: "dalla mia verità segue qualunque cosa". Ora, secondo alcuni questo tipo di formulazione potrebbe forse mostrare che la diffusività dei paradossi non è essenzialmente legata neanche al concetto di negazione.

[58] *Enz*, p. 97.

[59] Cfr. le osservazioni di Marconi nell'introduzione di Rogowski [1964], pp. 114-115.

[60] "Data una così notevole possibilità di ricostruzione, in base alla logica direzionale, della tesi del cosiddetto valore limitato della logica bivalente, risulta che questa tesi non implica un qualche annullamento di quest'ultima. Infatti [...], nella logica direzionale è possibile ricostruire l'intera logica bivalente come universalmente valida" (*ivi*, p. 212).

Rogowski è consistito, perciò, nel rilievo che l'idea della quadrivalenza confligga chiaramente con un'ermeneutica anche solo minimale del discorso hegeliano. È vero che Hegel si è schierato contro l'idea del vero e del falso come "pensieri determinati che, privi di movimento, vorrebbero valere come particolari essenze delle quali l'una sta di qua, l'altra di là, rigidamente isolate e senza reciproca comunanza"[61]. Tuttavia, come ha giustamente detto Marconi, anche nelle sue dichiarazioni più clamorose "Hegel si espresse sempre in termini di vero e di falso", e dunque attribuirgli una semantica non bivalente significa assumere una posizione che "non trova giustificazione al livello delle intuizioni semantiche di Hegel"[62]. Anche secondo Berti "il limite di questa formalizzazione consiste nel ricorrere ad una logica quadrivalente, laddove Hegel si serve di una logica bivalente"[63].

Un secondo ordine di obiezioni è stato avanzato da Malatesta, che ha esaminato minuziosamente il testo di Rogowski dal punto di vista formale, e ha avanzato dubbi sia sulla necessità di usare una logica polivalente per render conto del divenire, che sull'interpretazione quantistica degli intervalli di tempo sottesa al sistema $\bar{R}$. Malatesta ha ribadito la legittimità di un'ontologia di tipo tridimensionalista, in cui la descrizione del mutamento può esser resa benissimo attraverso la semplice indicizzazione temporale degli enunciati: possiamo istituire un calcolo differenziale, oppure un calcolo bivalente con connettivi poliargomentali, per i quali valgono sempre non contraddizione e terzo escluso[64].

[61] *Phän*, p. 30.

[62] Cfr. Marconi [1979], p. 33. "Non si trova, in Hegel, alcuna intuizione che possa essere interpretata nella direzione di una semantica polivalente, com'è possibile reperire, invece, in altri pensatori classici, a cominciare da Aristotele. È in certo modo innaturale far dipendere l'interpretazione delle contraddizioni dialettiche essenzialmente da assunzioni semantiche che Hegel probabilmente non avrebbe condiviso" (Marconi [1980], p. 35).

[63] Berti [1987], p. 262.

[64] "Cadono pochissime gocce d'acqua, poi non cadono più, poi viene uno scroscio dirotto che a un tratto diminuisce e poi riprende con intensità irregolarmente intermittenti [...] In questo caso, riferendosi a una determinata regione spaziale, non basta dire come vuole Rogowski 'comincia ad essere che *p*', 'è che *p*', 'comincia ad essere che non *p*', 'non è che *p*' – vero letto di Procuste per una situazione fluttuante e complessa quale è quella del divenire – ma si deve dire:

La ragione per cui si introduce la quadrivalenza è d'altra parte proprio il tentativo di *aggirare* la contraddizione del divenire proclamata da Hegel. Dato, ad esempio, un certo istante t nel tempo, una formula α nel sistema di Rogowski è infra-vera in t se e solo se è falsa prima di t e vera dopo t, ed è infra-falsa in t se e solo se è vera prima di t e falsa dopo t. E certamente in questo caso, nell'intervallo temporale che include t, "α e non α" può essere infra-falsa, ma non falsa. La formula infra-falsa è appunto un enunciato che, asserendo uno stato di cose evanescente, che "cessa di essere", riferisce di ciò che "è ancora e non è più". La contraddizione è esorcizzata in quanto "i funtori dell'implicazione e della negazione perdono la loro univocità in un linguaggio arricchito di proposizioni infra-vere e infra-false"[65]. Proprio perché ha bisogno di passare alla quadrivalenza affinché le contraddizioni dialettiche divengano contraddizioni direzionali, la cui ammissione "non comporta sovracompletezza del sistema"[66], la logica direzionale si trova di fronte a un dilemma: o riconosce che "l'inadeguatezza della descrizione del movimento" va imputata pienamente a Hegel e alla dialettica; ossia, riconosce che Hegel si è contraddetto, perché è rimasto (com'è rimasto) all'interno di una logica bivalente, in cui "è ancora e non è più" – dove l'essere che è affermato e negato sia inteso nel medesimo senso, è una *contradictio in terminis*. Oppure, forzando il testo hegeliano, deve attribuirgli la quadrivalenza, e scongiurare la contraddizione mediante una distinzio-

'nella regione S al tempo t_0 non piove'
'nella regione S al tempo t_1 piove con intensità i_j'
'nella regione S al tempo t_2 non piove'
'nella regione S al tempo t_3 piove con intensità i_k'
[...] Anche in questo caso – come è evidente – vale sempre la legge della non contraddizione così come vale sempre quella del terzo escluso. Infatti [...] 'nella regione S al tempo t_0 piove o nella regione S al tempo t_0 non piove' [...] e così via" (Malatesta [1982], pp. 77-78).

[65] Cfr. Rogowski [1964], p. 212, corsivo mio. Cfr. anche p. 213: "è chiaro che, a seconda dei modi in cui sono intese la congiunzione e la negazione, una contraddizione può essere una contraddizione vera, o la sua ammissione può non portare alla sovracompletezza del sistema".

[66] Cfr. *ivi*, p. 213. La "sovracompletezza" di un sistema logico è qui intesa come sinonimo di inconsistenza: come la situazione in cui esso, ammettendo la contraddizione, porta alla deducibilità di qualunque enunciato, secondo quanto affermato da (PS).

ne fra "diversi rispetti" del negare che difficilmente Hegel avrebbe approvato. E nonostante l'affinità fra un enunciato che parla di ciò che "è ancora e non è più" e il calcolo infinitesimale, tanto caro a Hegel perché introduce quelle grandezze evanescenti che "non son più qualcosa, ma nemmeno sono il nulla"[67], occorre notare che proprio Hegel si è schierato contro l'interpretazione dell'"evanescenza" come di uno "stato intermedio fra l'essere e il nulla". Afferma infatti la *Logica*, nella trattazione del calcolo infinitesimale:

> L'unità dell'essere e del nulla non è uno stato. Uno stato sarebbe una determinazione dell'essere e del nulla, nella quale questi momenti venissero a trovarsi solo in certo modo accidentalmente [...]; ma questo mezzo e questa unità, il dileguarsi o in pari maniera il divenire, è anzi esso solo la lor verità.[68]

3. *Dialettica e incompletezza*

Vi è una certa fioritura letteraria intorno ai rapporti fra la dialettica hegeliana e i teoremi di incompletezza di Gödel. L'abbinamento consiste di solito nell'affermare semplicemente che la dialettica percorrerebbe una via inversa a quella gödeliana: se l'incompletezza è essenziale alla coerenza, la dialettica sarebbe quella logica che, viceversa, aspirando alla completezza accetta e assume la contraddizione logica[69]. D'altra parte, già Findlay (il quale, oltre a essere uno studioso di Hegel, si era occupato direttamente di questioni gödeliane)[70] aveva a suo tempo sostenuto che il (primo) teorema di Gödel è un "bellissimo esempio di dialettica hegeliana"[71], e per ragioni più profonde:

> Esso stabilisce nello specchio matematizzato di un certo linguaggio sintattico che una frase la quale, attraverso un tortuoso circuito matematizzato, dichiara di non poter essere provata in un certo sistema linguistico, è essa stessa tale che non si può provare in quel sistema, e per questa via pone degli strani limiti al potere di analisi e di trasformazione logiche. Ma, al tempo stesso, la frase che non si può provare sfugge a questo garbuglio logico-matematico, dato che la prova della sua non provabilità in un linguaggio è essa stessa una

[67] *WL*, p. 279.
[68] *WL*, p. 281
[69] Su questo, si veda D'Agostini [2000], pp. 226 ss.
[70] Cfr. Findlay [1942].
[71] Findlay [1958], p. 407.

prova della stessa frase in un altro linguaggio di livello superiore, una situazione della quale è difficile immaginare qualcosa di più hegeliano.[72]

Una pagina prima, Findlay aveva affermato che nella dialettica accade qualcosa di molto simile a ciò che si fa nell'odierna semantica, "quando si passa da un discorso *in* un linguaggio a un discorso *su* quel linguaggio, quando si rende un linguaggio un linguaggio-oggetto *di* un meta-linguaggio"[73]. Abbiamo qui il riconoscimento di un fatto essenziale, sul quale avrò occasione di tornare molte volte: si sostiene che la dialettica hegeliana è impegnata in una qualche forma di *ascesa semantica*.

Ciò è stato intravisto da diversi interpreti: ad esempio, da Graham Priest in *Dialectic and Dialetheic*. Secondo Priest, se tesi e antitesi hegeliane sono espresse da funzioni enunciative (siano "$C(x)$", e "$\neg C(x)$"), la loro unità va espressa usando un *sentence nominalizer*, "^", quindi costruendo nomi metalinguistici di quelle funzioni: $^\wedge C(x) = {}^\wedge\neg C(x)$. In particolare, a detta di Priest, il nesso fra tesi e antitesi indica una dipendenza – in senso lato – intensionale fra le due, e dunque non sarebbe adeguatamente rappresentato dalla congiunzione estensionale di un enunciato e della sua negazione[74].

Chiaramente, ciò di per sé non implica affatto la confusione di gerarchie tipologiche (semantiche, concettuali ecc.) di cui abbiamo visto imputata la dialettica. Al contrario, presuppone un certo riconoscimento del fatto che una simile gerarchia c'è (saliamo lungo la scala, cominciando con il riconoscere che vi sono dei gradini). Nello scritto di Michael Kosok, *La formalizzazione della logica dialettica hegeliana*, la questione è affrontata con taglio originale. Il saggio è zeppo di oscurità e, forse, errori formali – il che ha indotto molti interpreti a tralasciarlo o sottovalutarlo. A mio parere, tuttavia, esso imbocca una direzione che può essere fruttuosa, purché la si liberi da una confusione di fondo fra sintassi e semantica.

[72] *Ivi*, pp. 407-408.
[73] *Ivi*, p. 406.
[74] Cfr. Priest [1989].

3.1 *Dialettica come ricorsività*

Secondo Kosok, si può formalizzare il procedere dialettico come una serie di triadi, triadi di triadi e così via, prodotte da un'operazione ricorsiva detta *riflessione* (sia: $r(x)$). L'interpretazione fornita per l'operatore sembra essere di tipo – in senso lato – fenomenologico: dato un oggetto *e*, che possiamo intendere come una determinazione saputa o presente al pensiero[75], $r(e)$ trasforma *e* in una tripla ordinata $e_1 = \langle (e), (\sim e), (\sim\sim e) \rangle$, che dovrebbe rappresentare affermazione, negazione e negazione della negazione[76]. In realtà, la messa fra parentesi dei costituenti la tripla, nelle intenzioni di Kosok, indica non solo che la riflessione è una funzione che associa univocamente a un oggetto una tripla ordinata, ma che la tripla associata è, in un qualche senso, di "livello" o "tipo" superiore all'oggetto *e*. Kosok sostiene che il procedere dialettico sarebbe "costitutivamente metalinguistico", e intende questa affermazione nel senso che un oggetto di livello *n* sia "suscettibile di essere analizzato da un meta-livello, che si riferisce agli elementi originari da una prospettiva di *riflessione*, con ciò mettendo in evidenza e rilevando proprietà *relative* a quel livello, non suscettibili di essere formulate all'interno dello stesso livello di partenza"[77]. In questo modo, la procedura dialettica consisterebbe nella scalata di una sorta di gerarchia – dall'oggetto al suo concetto, al concetto del suo concetto ecc.

L'idea sottostante pare essere il riconoscimento che il processo logico-fenomenologico della riflessione sull'oggetto, come attività del-

[75] "Qualsiasi tipo di entità suscettibile di riflessione (cioè qualsiasi oggetto, struttura, relazione, o più in generale, qualsiasi evento presente a un campo di coscienza)" (Kosok [1966], p. 223).

[76] "Il passo iniziale della riflessione (*R*)*e* viene chiamato *asserzione* di *e*, che viene scritta (*e*) o +*e*, che *rivela* (afferma) qualcosa presente nel campo della coscienza, dove la parentesi o il segno di addizione indica l'atto della riflessione. Tuttavia, il fatto stesso che (*e*) o +*e* differisce da *e* [...] implica che qualcos'altro da +*e* debba esistere *da cui* +*e* si distingue per il fatto di essere solo la forma *positiva* o *assertiva* di *e*; altrimenti non si vedrebbe perché considerare +*e* ed *e* come distinti. Questo 'altro-dal-positivo' è definito come il suo contrario correlativo -*e* (meno *e*); o, in opposizione a (*e*), possiamo chiamarlo la *negazione* logica *e*, scritta (~*e*) e detta 'non *e*', dove le parentesi intorno a *e* ed a ~*e* indicano la riflessione avvenuta, che ha prodotto come risultato *due* termini" (*ivi*, p. 224).

[77] Cfr. *ivi*, p. 222.

la coscienza, modifichi l'oggetto stesso[78]. Questo oscuro processo, rappresentato mediante l'operatore $r(x)$, si svolgerebbe temporalmente (si parla di "natura temporale della riflessione"). Nella dialettica "non abbiamo a che fare con un universo di discorso già formato e determinato, ma con un universo in corso di *formazione*"[79]. Dunque, l'operatore avrebbe il carattere della *produzione* di oggetti del discorso, in ossequio alla generatività del pensiero nella concezione idealistica[80]. Poiché ogni riflessione produce una tripla, dovremmo dire che il "concetto" dell'oggetto è in effetti una terna: l'affermazione di e, la negazione di e, la negazione della negazione. Kosok vuole che la tesi (e) implichi l'antitesi ($\sim e$), e viceversa, in ciò consistendo la famosa "unità degli opposti" hegeliana.

D'altra parte, una delle ragioni di oscurità del saggio risiede nel fatto che Kosok oscilla fra forma logica, algebra e interpretazione fenomenologica. Talvolta sembra che abbiamo a che fare con un frammento implicativo-negativo di logica intensionale, talvolta, invece, con una sorta di prospettiva coscienziale, di presenza-assenza di concetti, in cui la negazione di un concetto è la sua complementazione (che però non sarebbe booleana)[81]. Potremmo ipotizzare che la rela-

[78] "Una riflessione *è una doppia negazione in cui l'originario assunto immediato scompare e riappare in compresenza con la negazione implicita inerente al processo di riflessione*, cioè con la messa in questione del dato [...]. Abbiamo dunque un corrispettivo concettuale del principio di indeterminazione in fisica, che afferma che l'attività stessa di un soggetto che misura un oggetto modifica l'oggetto (e anche il soggetto) coinvolto. Per esempio, la riflessione su, o il pensare a un oggetto concettuale cambia *il modo* in cui l'oggetto appare al campo di coscienza..." (*ivi*, p. 237).

[79] *Ivi*, pp. 232-233.

[80] Esaminando il saggio, Marconi dice che "per Kosok, la dialettica è, in primo luogo, un metodo per generare oggetti del discorso" (Marconi [1980], p. 52).

[81] "Ciò che è dato all'inizio può essere *indicato* positivamente come ciò che *è presente* (detto 'presenza positiva') e negativamente come ciò che è *mancante* (detto 'presenza negativa', poiché il dato *si* fa presente come una *mancanza*). Il concetto di negazione visto dialetticamente come un tipo di 'presenza negativa' è perciò qualitativamente differente dalla nozione usuale di negazione logica" (Kosok [1966], p. 225). Marconi propone peraltro un'interpretazione conciliante, sostenendo che posizione, negazione e doppia negazione sarebbero esprimibili proposizionalmente: "il primo elemento della tripla [...] può esser letto come un enunciato, qualcosa del tipo: 'e è dato'; la negazione di e potrebbe esser letta come 'altro da e è dato', e la 'sintesi', +-e, sembra identica al bicondizionale 'e è dato se e solo se altro da e è dato'" (Marconi [1980], p. 52).

zione di "implicazione" del saggio sia in effetti un preordine algebrico (sia "≤"). Secondo Kosok $(e) \leq (\sim e)$ e $(\sim e) \leq (e)$, sicché tesi e antitesi si coimplicano (nel testo si usa però la grafia "$(e) \leftrightarrow \sim(e)$"). La coimplicazione è il vero fulcro del processo, che Kosok chiama "principio di non identità". Ci viene detto che questo principio "non è necessariamente contraddittorio", ovvero che "è possibile dare una rappresentazione non contraddittoria del processo della riflessione"[82]. Entra qui in gioco la questione dell'incompletezza gödeliana, perché secondo Kosok:

> Se (e) e $(\sim e)$ sono entrambi presenti positivamente, allora questo violerebbe la legge di contraddizione. Tuttavia, se (e) e $(\sim e)$ sono in stato di presenza negativa reciproca [...] cioè si dà il caso che esiste "non (e) e non $(\sim e)$" o "$\sim(e)$ e $\sim(\sim e)$", allora la legge di contraddizione non è violata, ma lo è la legge del terzo escluso. Messo in questa forma, il principio di non-identità dice che è impossibile avere insieme la legge di contraddizione e la legge del terzo escluso, o che è impossibile essere insieme coerenti e completi...[83]

3.1.1 *Nota: "Questo enunciato", gödelizzazione, autoriferimento*

Per chiarirci un po' le idee di fronte a queste nebulosissime considerazioni, aggiungiamo qualcosa sui teoremi di Gödel. Prima che Tarski formulasse mediante (PF) il proprio teorema di indefinibilità della verità, Gödel aveva utilizzato la diagonalizzazione per costruire un enunciato (sia γ) che dice di se stesso non di essere falso, bensì di essere indimostrabile:

$(PF_\gamma)\ \gamma \leftrightarrow \neg Dim(\text{“}\gamma\text{”})$.

In luogo del predicato di verità "$V(x)$" abbiamo qui un predicato di dimostrabilità. Intuitivamente γ afferma: "questo enunciato è indimostrabile"; ovvero: "io sono un enunciato indimostrabile"; o ancora: "io non sono un teorema". Ebbene, mentre il predicato di verità per un linguaggio L, se fosse esprimibile o definibile nello stesso linguaggio L, stante la bivalenza darebbe luogo all'antinomia (e perciò, come abbiamo visto, secondo Tarski *non* deve esservi esprimibile), il predicato di dimostrabilità è esprimibile (precisamente, i

[82] Cfr. Kosok [1966], pp. 223 e 226.
[83] *Ivi*, p. 227.

logici dicono che è semi-esprimibile, ma sorvolerò sui dettagli) in un qualunque sistema formale S abbastanza potente da esprimere l'aritmetica elementare. Avere illustrato ciò è uno dei grandi meriti di Gödel. L'enunciato tarskiano τ che dice: "io sono un enunciato falso" (ossia: $\neg V(``\tau")$), è contraddittorio. Come sappiamo, se ciò che dice è vero, $\tau$ è falso, e viceversa. Invece, con l'enunciato gödeliano $\gamma$ che dice "io sono indimostrabile" (ossia: $\neg Dim(``\gamma")$), sfuggiamo alla contraddizione: γ è semplicemente non dimostrabile e vero. Precisamente, Gödel ha dimostrato che:

(1) se S è coerente, allora non $\vdash \gamma$.

Infatti, se γ fosse dimostrabile, allora per ciò che dice sarebbe falso (visto che dice di non essere dimostrabile). Dunque, il sistema consentirebbe di derivare enunciati falsi come teoremi, contro la coerenza[84]. Se, come dice (1), γ non è dimostrabile, allora quel che γ afferma è vero. Ne segue che:

(2) se S è coerente, allora non $\vdash \neg\gamma$.

Infatti, se γ è vero allora la sua negazione formale, $\neg\gamma$ sarà falsa. E poiché il nostro sistema S è coerente, $\neg\gamma$, che è falso, non sarà un teorema di S.

La congiunzione di (1) e (2) costituisce il cosiddetto primo teorema di incompletezza di Gödel: qualunque sistema formale coerente S su un L, in grado di formalizzare l'aritmetica elementare, è incompleto; si possono formulare in L enunciati veri ma indecidibili, tali cioè che non si può dimostrare in S né l'enunciato stesso, né la sua negazione. γ è per l'appunto una formula che riconosciamo come vera (attraverso un ragionamento informale, *esterno* al nostro sistema formale S), ma S non è in grado di derivare come teorema né γ né la sua negazione: $\models \gamma$, ma non $\vdash \gamma$ né $\vdash \neg\gamma$[85]. Ora, anche se aggiun-

[84] Mentre la nozione di coerenza di un sistema formale nel cap. 1 era stata definita sintatticamente (per nessuna formula α si dà il caso che $\vdash \alpha$ e $\vdash \neg\alpha$, quindi in particolare non $\vdash \alpha \wedge \neg\alpha$), qui per "coerenza" di S intendiamo il fatto (semantico) che S dimostra solo enunciati veri (se $\vdash \alpha$, allora $\models \alpha$).

[85] Che il famoso enunciato gödeliano parli *di sé*, cioè sia una costruzione autenticamente autoreferenziale, sembra scontato per i logici (cfr. Kleene [1976], p. 71; Feferman

gessimo direttamente a S l'enunciato γ (ad esempio, se S è un sistema alla Hilbert-Frege, potremmo introdurlo come assioma), nel sistema S_1 ($= S + \gamma$) risultante sarebbe facile costruire daccapo un enunciato γ_1, diverso da γ e indecidibile in S_1. Se poi estendessimo similmente S_1 in S_2 ($= S_1 + \gamma_1$), nel sistema così risultante potremmo ancora costruire un nuovo enunciato γ_2 indecidibile in S_2... *Et sic in infinitum.*

Tutto ciò fornisce una versione assai informale del primo teorema. In realtà, Gödel non dimostrò esattamente questo, soprattutto per quanto riguarda (2), per cui fece ricorso, invece, a una particolare nozione di "coerenza aritmetica" (la ω-coerenza). In seguito Barkley Rosser ridimostrò il teorema usando la coerenza semplice e sfruttando il principio del buon ordinamento dei naturali[86]. Per ora, teniamo per buono soltanto quanto segue: abbiamo visto che, se S è coerente, nel senso che consente di derivare come teoremi solo enunciati veri, allora γ non è dimostrabile. Si può esprimere quest'idea *nel* nostro sistema formale? Per farlo, ci occorre una "affermazione di coerenza" (sia "*Coer*") per S. Possiamo qui renderla (modificando l'originaria procedura gödeliana) mediante il nostro predicato di

[1983], p. 131). Ma alcuni filosofi, più smaliziati, hanno sollevato dubbi. Ad esempio, vanno forse interpretate in questa direzione certe enigmatiche considerazioni di Wittgenstein nelle *Osservazioni sui fondamenti della matematica*: "La proposizione che asserisce la propria indimostrabilità dev'essere concepita come un'asserzione *matematica* – perché questa non è una cosa *ovvia* [...]. In altre parole, l'espressione 'essa asserisce di se stessa' – dev'essere intesa in modo del tutto particolare. Qui, cioè, è facile confondersi a causa dell'uso così vario dell'espressione: 'questa proposizione asserisce qualcosa di...'" (Wittgenstein [1956], p. 230). Secondo un'interpretazione proposta da S.G. Shanker, per Wittgenstein soltanto apparentemente lo *stesso* enunciato sarebbe indecidibile nell'aritmetica, ma riconosciuto come vero nella metamatematica. Ciò che noi abbiamo in realtà, attraverso la gödelizzazione, è una correlazione fra *due* linguaggi, o una funzione di proiezione, assicurata da un calcolo che associa sistematicamente espressioni dell'uno e dell'altro. E, dice Shanker: "Il massimo che si può concludere è che sono presenti nei due sistemi proposizioni *parallele*"; la γ è una formula che parla di una relazione numerica, ed è associata nel calcolo gödeliano a un enunciato metamatematico, che usa il predicato di dimostrabilità per parlare *di* γ, asserendo che è indimostrabile. Entrambi sono veri (associare enunciati veri in un sistema a enunciati veri nell'altro è la ragion d'essere della gödelizzazione) ma nessuno dei due è davvero autoreferenziale (cfr. Shanker [1988], pp. 256-267).

[86] Cfr. Rosser [1936].

dimostrabilità "$Dim(x)$": infatti ogni sistema coerente è consistente secondo la nozione di consistenza data nel cap. 1, ossia non consente di derivare *tutte* le formule del linguaggio L su cui è impiantato come teorema. Dunque, dire che S è coerente-consistente è come dire che esiste almeno un x, tale che S non dimostra x:

$Coer =_{df} \exists x \neg Dim(x)$.

Possiamo quindi esprimere il fatto che se S è coerente, γ non è dimostrabile:

(3) $\exists x \neg Dim(x) \rightarrow \neg Dim(\text{“}\gamma\text{”})$.

Ma il conseguente della (3), $\neg Dim(\text{“}\gamma\text{”})$, non è altro che γ stessa. Dunque (3) equivale a:

(4) $Coer \rightarrow \gamma$

e si può mostrare che (4) (e quindi (3)) è un *teorema* di S[87]. Gödel provò che:

(5) se S è coerente, allora non $\vdash Coer$.

Supponiamo infatti di poter dimostrare l'antecedente di (3) (o di (4)), ossia che la formula esprimente la coerenza di S sia un teorema *del* sistema stesso. Allora, mediante (E→) o *modus ponens* potremmo dimostrare anche γ. Avremmo cioè una prova all'incirca di questa forma:

(1) $\exists x \neg Dim(x) \rightarrow \neg Dim(\text{“}\gamma\text{”})$	Teorema di S
(2) $\exists x \neg Dim(x)$	Teorema di S (?)
(3) $\neg Dim(\text{“}\gamma\text{”})$	1, 2, E→

Questo è appunto ciò che è escluso dal *primo* teorema di incompletezza, il quale ci dice che γ (ossia $\neg Dim(\text{“}\gamma\text{”})$) *non* è dimostrabile in S, se S è coerente. (5) esprime il cosiddetto secondo teorema di

[87] Gödel in effetti non lo dimostrò nel '31 (lo fecero Hilbert e Bernays nel 1939), ma, come ha detto Kleene, "sembra che nessuno abbia espresso dubbi al riguardo" – cfr. Kleene [1976], p. 73.

incompletezza di Gödel: se S è coerente, allora non è in grado di dimostrare l'asserzione del linguaggio formale L su cui è impiantato ("*Coer*", ossia "$\exists x\ \neg Dim(x)$"), la quale esprime la coerenza di S. S non è in grado di dimostrare la *propria* coerenza.

Comprendiamo adesso perché Findlay sostenesse che la procedura di Gödel è una costruzione "della quale è difficile immaginare qualcosa di più hegeliano". Si tratta di un geniale stratagemma per *aggirare la gerarchia* tipologica, la prescrizione di scindere teoria e metateoria, linguaggio e metalinguaggio. La cosiddetta aritmetizzazione della metateoria fa sì che nozioni metateoriche come la relazione di dimostrabilità siano riflesse nell'ambito dello stesso linguaggio di una teoria sufficientemente potente[88].

Ciò conferisce, inoltre, un senso logicamente autonomo alla procedura con cui, per metterla intuitivamente, un enunciato può essere visto come affermante: "*io* sono..." – qualcosa in cui Hegel avrebbe forse scorto il primo sorgere, se non della compiuta autocoscienza, almeno di una caratteristica essenziale del *Begriff*: quella di essere essenzialmente *soggetto*, autoriferimento[89]. Abbiamo qui lo spettacolo di un linguaggio che parla di sé, come avrebbe detto Hegel, "senz'accoglier nulla dal di fuori"[90], ossia del tutto *a priori*, senza bisogno di alcun accorgimento contestuale. Gli enunciati autoreferenziali, tramite la gödelizzazione, non hanno più nulla a che fare con i problemi della deissi, dell'indessicalità, e diventano affermazioni tanto poco empiriche quanto "2 + 2 = 4"[91]. Se tutto ciò è solo un'analogia, non si può negare che essa sia suggestiva.

[88] Ho detto sopra che un sistema "sufficientemente potente" in questo senso deve esprimere l'aritmetica elementare. Più precisamente, i logici chiamano di solito "sufficientemente potente" un sistema in grado di rappresentare o esprimere le funzioni ricorsive primitive, ossia la serie di 46 funzioni isolata nell'originale articolo di Gödel (cfr. Gödel [1931], pp. 31-37).

[89] Introducendo il concetto in generale al principio della logica soggettiva, Hegel afferma: "Il concetto, in quanto è arrivato ad un'esistenza tale, che è appunto libera, non è altro che l'Io, ossia la pura coscienza di sé. Io ho bensì dei concetti, vale a dire dei concetti determinati; ma l'Io è il puro concetto stesso che è giunto come concetto all'esserci" (*WL*, p. 658).

[90] *WL*, p. 36.

[91] Sulla formulazione non contestuale dell'autoriferimento, cfr. Usberti [1980], pp. 33-52. Fra l'altro, lo stesso Findlay, per quanto ne so, è stato il primo ad applicare la costruzione gödeliana al linguaggio naturale, nel già menzionato Findlay [1942].

3.2 *Dimostrabilità* versus *esprimibilità*

Torniamo ora a *La formalizzazione della logica dialettica hegeliana*. Kosok sostiene che il rapporto fra logica ordinaria e logica dialettica si esprime considerando che quest'ultima andrebbe intesa come "un modo per generalizzare il teorema di Gödel". La "legge di non-identità" $(e) \leftrightarrow (\sim e)$, per la quale ciascun termine concettuale comporta la sua "negazione"-complementazione, sarebbe analoga alla costruzione gödeliana, nel senso che:

> È possibile costruire una formula vera G, tale che la sua dimostrazione implica ed è implicata dalla dimostrazione della sua negazione. Ciò è simbolizzato con: Dim(G) ↔ Dim(~G), ciò che porta come risultato che, benché vera, la formula G non può essere *espressa* coerentemente all'interno del sistema formale dato senza un'espansione, che produrrebbe solo un'incompletezza di ordine superiore."[92]

Come ho anticipato sopra, e come vedremo ampiamente nel cap. 6, il procedere dialettico dovrebbe effettivamente essere caratterizzato da una qualche forma di ascesa semantica. Se, però, riteniamo che l'incompletezza gödeliana abbia a che fare col fatto che un elemento di livello o tipo *n* è caratterizzabile mediante "proprietà *relative* a quel livello, *non* suscettibili di essere *formulate* all'interno dello stesso livello di partenza", (perché ad esempio la formula gödeliana "non può essere *espressa* coerentemente all'interno del sistema formale dato"), dovremo concluderne che siamo di fronte a un problema di *esprimibilità* o *definibilità* di concetti.

Rileviamo in ciò un'eco delle famose affermazioni di Russell, contenute nella *Introduzione* al *Tractatus*. Qui Russell scrive:

> Ogni linguaggio ha (come dice Wittgenstein) una struttura della quale, in quel linguaggio, nulla può esser detto, ma vi può essere un altro linguaggio il quale tratti della struttura del primo linguaggio e, a sua volta, abbia una nuova struttura, e questa gerarchia di linguaggi può essere illimitata.[93]

Oggi (dopo Tarski) interpretiamo affermazioni simili come un'ammissione che, se vogliamo evitare paradossi quali il "mentitore", i concetti semantici possono essere espressi solo in un metalinguaggio

[92] Kosok [1966], p. 243.
[93] Russell [1921], p. 19.

che, come ha spiegato il logico polacco, sia "dotato di variabili di tipo logico superiore rispetto a tutte le variabili della lingua presa in esame"[94]. D'altra parte, come abbiamo detto, una asimmetria decisiva fra "*V*(*x*)" e "*Dim*(*x*)" è che il predicato di dimostrabilità di Gödel, a differenza di quello di verità, è proprio *esprimibile* in L[95], nel senso che è il riflesso nella teoria della corrispondente nozione metateorica – cui è univocamente associato mediante la gödelizzazione.

È vero che Gödel ci ha avvisato di come, salendo di tipo, possiamo avere una sequenza di sistemi formali $S_1, ..., S_n$, tali che gli enunciati indecidibili in ciascuno diventino decidibili nelle successive estensioni. Questo è il contenuto di una famosa nota della memoria gödeliana del '31:

> Il vero motivo per cui l'incompletezza è intrinseca a tutti i sistemi matematici formalizzati è che si può estendere nel transfinito la formazione di tipi sempre più elevati [...]. Infatti si può dimostrare che le proposizioni indecidibili qui costruite diventano decidibili se si aggiungono opportuni tipi più elevati.[96]

Tuttavia, ciascuno degli enunciati gödeliani è, per l'appunto, già esprimibile *al livello più basso*. Questo anzi, come abbiamo visto, è il cuore dell'idea stessa di aritmetizzazione della metateoria: dell'idea che un enunciato dell'aritmetica di Peano – un enunciato che, ufficialmente, parla di numeri – possa essere interpretato come affermante: "io sono...", *perché* è il riflesso, nel linguaggio, dell'enunciato metalinguistico cui è associato mediante la gödelizzazione. Mi pare che Kosok, invece, forse a causa di quell'oscillazione fra sintassi logica e interpretazione algebrico-fenomenologica, confonda i due piani.

Nel saggio di Kosok si intuisce che nella dialettica è all'opera un qualche processo di definizione e ridefinizione, di *determinazione semantica*. Hegel muoverebbe da una varietà di usi, dotti e non, di

[94] Cfr. Tarski [1936], pp. 430-431.

[95] Ciò, stante la bivalenza: l'autoriferimento produce paradossi se assumiamo l'esprimibilità del concetto semantico di verità inteso in senso bivalente (vogliamo che ogni enunciato sia o vero o falso in una certa realizzazione). Invece, un enunciato può essere non dimostrabile e non refutabile in una certa teoria, sicché col concetto di dimostrabilità abbiamo l'incompletezza, ma non i paradossi: naturalmente, non vi sono ragioni *a priori* per cui un enunciato vero debba *eo ipso* essere dimostrabile.

[96] Gödel [1931], p. 59, n. 48a.

un termine concettuale, filosofico, logico-metafisico ecc. Una definizione pretende di determinare completamente un concetto, ma incontra casi ambigui o che insinuano nel concetto note fra loro contraddittorie, al punto che occorre una *revisione* degli impegni semantici assunti (e ciò, si badi, per un'istanza di *non* contraddizione):

> Le contraddizioni perciò *non* devono essere viste come una catastrofe, ma piuttosto come un segno che l'universo di discorso delimitato *richiede* una ridefinizione di identità che consenta la comparsa dell'ambiguità e indeterminazione *in un primo tempo* eliminate per stipulazione.[97]

Se tuttavia ritenessimo che questi casi di ciò che potremmo chiamare "incompletezza semantica", su cui lavora la dialettica, siano collegabili *simpliciter* all'incompletezza sintattica gödeliana, allora varrebbero le osservazioni critiche di Malatesta: "il primo [...] a non essere d'accordo con [Kosok] sarebbe proprio Hegel che riteneva al contrario che il suo sistema fosse completo, coerente e nello stesso tempo conservasse le contraddizioni come momenti della totalità"[98]. Hegel avrebbe infatti puntato, a detta di Malatesta, a quel sistema completantesi "per un andamento irresistibile, puro, senz'accoglier nulla dal di fuori", in cui, per dirla alla Hilbert, non vi saranno mai degli *ignorabimus*. Un sistema formale così inteso dovrebbe essere allora in grado di dedurre la *propria* coerenza, ma questo è appunto ciò che, seguendo Gödel, sembra escluso per qualunque teoria sufficientemente potente[99].

[97] Kosok [1966], p. 245.

[98] Cfr. Malatesta [1982], p. 65.

[99] Dico *sembra* escluso, perché Feferman [1960] ha indotto una certa prudenza su questo punto. Feferman ha infatti mostrato che vi sono estensioni ricorsive dell'aritmetica di Peano al primo ordine, nelle quali è dimostrabile un predicato di coerenza per esse, pur diverso dal nostro *Coer* di cui sopra. Si tratta di sistemi *riflessivi*, nel senso che provano la coerenza di loro sottosistemi. Ma esiste il forte sospetto che la "coerenza" di Feferman sia patologica, nel senso che (a) presuppone la nozione *Coer* gödeliana, e (b) anche se equivale estensionalmente a *Coer*, è assai lontana dalla nostra idea di coerenza matematica (cfr. ad esempio Resnik [1974], pp. 152-154). Secondo Moriconi: "ci si può chiedere che senso abbiano questi risultati 'patologici' di coerenza. [...] È evidente la vicinanza fra questi predicati patologici e l'idea hilbertiana della procedura da adottare nelle prove di non-contraddittorietà: partendo da un nucleo *sicuramente* consistente, aggiungere via via nuovi assiomi ogni volta con la relativa prova di coerenza. Ma con una importante differenza: con questi predicati di dimostrabilità patologici si introduce in pratica una

Tutto ciò fornisce qualche indizio per una tesi che sosterrò più diffusamente in seguito: io penso che la dialettica semplicemente *non dovrebbe* essere intesa in termini *proof-theoretic*, o come avente peculiarità meramente sintattiche, o in senso lato computazionali – e tenere ben ferma la distinzione fra sintassi e semantica ci aiuta a chiarirlo. Se volessimo tradurre le intenzioni hegeliane nel linguaggio moderno, dovremmo dire che la "completezza" della conoscenza cui Hegel aspirava – e che è probabilmente uno dei sensi in cui possiamo interpretare la nozione di *sapere assoluto* – non era una completezza sintattica. La dialettica hegeliana non è affatto una procedura *dimostrativa* nel senso moderno. È per questo che letture come quella di Malatesta, che la trattano come un tentativo (fallito) di sistema di calcolo logico-formale completo e autofondantesi, ne sono un totale fraintendimento. In gioco, nella procedura hegeliana, sono invece istanze *espressive* che esigono una certa ascesa semantica. Forse concentrarci su tali istanze potrebbe aiutarci a capire meglio con cosa abbiamo a che fare.

nuova 'regola' che automaticamente *garantisce* quanto Hilbert intendeva che fosse invece *provato*: perché una dimostrazione possa essere aggiunta al *corpus* di quelle già ottenute bisogna che questa aggiunta non possa produrre contraddizioni" (Moriconi [2001], pp. 251-252). L'unico caso di teoria deduttiva a me nota, che provi la propria coerenza in un senso accettabile del termine, è il cosiddetto sistema Σ di Hao Wang per la teoria degli insiemi (cfr. Wang [1963], pp. 559-651), ma l'impresa di correlare queste supposte eccezioni al secondo teorema di Gödel con l'autofondazione dialettica cui aspirava Hegel mi pare improba. Non mi addentrerò qui in questioni molto tecniche e complesse; tuttavia, si è rilevato che la capacità di Σ di sfuggire ai teoremi limitativi si fonderebbe su una certa indeterminatezza di nozioni-base, come l'assenza di un ordinale massimo: "l'impostazione kantiana che Wang cerca di dare [...] ha tuttavia il difetto fondamentale di ogni argomentazione a favore dell'indeterminatezza; difetto che è in sostanza il sospetto che le conseguenze da essa tratte sarebbero impossibili non appena si tentasse di precisare un po' le cose" (Casari [1972], p. 162).

III
LOGICHE PARACONSISTENTI

Will the real negation please stand up?
J.M. DUNN, *Relevance Logic and Entailment*

1. *Dialettica e dialogo*

Il saggio *Calcolo delle proposizioni per sistemi deduttivi contraddittori* di Stanisław Jaskowski non è considerato dall'autore una formalizzazione della dialettica (anche se il richiamo a Hegel è dichiarato), ma ha ispirato vari tentativi di costruzione di una logica dialettica. Jaskowski è un logico di prim'ordine, al quale si deve fra l'altro il primo sistema di logica inclusiva. Il sistema che qui discuterò è da lui denominato D_2, ma è noto in letteratura anche come J, ed è un lavoro pionieristico nell'ambito delle cosiddette *logiche paraconsistenti*. Con quest'espressione ci si riferisce a un vasto arcipelago di logiche non classiche, accomunate dall'intento di sfuggire all'inconsistenza pur ammettendo contraddizioni[1]. Si parla perciò anche di logiche *non scotiane*, perché vi si mette in discussione (PS) da vari punti di vista[2]. Molte di queste si ispirano dichiaratamente al lavoro di Jaskowski, o almeno alle sue enunciazioni di principio:

> Formulo allora il problema di una logica dei sistemi contraddittori nel modo seguente: cerco un sistema di calcolo delle proposizioni, il quale 1. applicato a sistemi contraddittori non comporti sempre la loro sovracompletezza, 2. sia

[1] Per un'introduzione generale, cfr. Priest, Routley e Norman [1989].

[2] In realtà, le nozioni di *logica non scotiana* e *logica paraconsistente* non sono coestensive: è possibile sostenere l'opportunità di una logica non scotiana, nel senso che rifiuta (PS), senza sostenere anche che vi sono contraddizioni vere. Tuttavia, il venir meno di (PS) di per sé toglie alle contraddizioni quel carattere "diffusivo" che ben conosciamo, impedendo la banalizzazione di un sistema in cui siano derivabili. Di qui la stretta contiguità fra i due temi.

abbastanza ricco da rendere possibile l'inferenza pratica, 3. possieda una motivazione intuitiva.[3]

Il bersaglio è la "legge implicativa di sovracompletezza", come la chiama Jaskowski[4], ossia (PS). Sembra che qui la maggiore del sillogismo popperiano sia finalmente affrontata in modo diretto. La necessità di ammettere contraddizioni è motivata dall'insoddisfazione per la soluzione "gerarchica" dei paradossi sintattici e semantici (vengono nominati Russell, Chwistek, Hilbert). Jaskowski prende di mira esplicitamente quello che egli chiama "principio della differenziazione dei linguaggi", che impone di "distinguere il linguaggio di una data teoria dal linguaggio nel quale possiamo parlare delle proprietà del primo linguaggio". Un tale principio è "in contraddizione con la tendenza naturale ad una formulazione sintetica di tutte le verità a noi conosciute in un solo linguaggio"[5]. Un vero trattamento dei paradossi deve ammettere la loro formulabilità *nel* linguaggio-oggetto; ma questo è appunto ciò che resta escluso dalle strategie limitative[6].

Cominciamo allora con qualche tratto saliente di D_2. Abbiamo una logica enunciativa modale "mascherata", detta *sistema discussivo*. La motivazione intuitiva, ossia il punto (3) del programma di Jaskowski, è qui la riconduzione della dialettica al dialogo. Supponiamo di provare a rappresentare in un sistema formale una disputa dialogica fra interlocutori che esprimono tesi discordanti o incompatibili. Queste tesi saranno introdotte come assiomi nel sistema, sicché esso includerà princìpi non autocompatibili. Tuttavia, afferma Jaskowski, il sistema dovrebbe consentire di "trarre conseguenze da diverse ipotesi in contrasto fra loro" in modo non banale. La posizione di una di queste ipotesi non dovrebbe essere una mera asserzione, bensì l'asserzione della possibilità della tesi che si accoglie. La regola del gioco dialogico, insomma, è che se il contendente x sostiene che α, α è ammessa come tesi di D_2 se e solo se $\Diamond\alpha$. Si richiede che gli interlocutori sostengano tesi almeno possibili, dal punto di vista di "un arbitro

[3] Jaskowski [1948], p. 286.
[4] Cfr. *ivi*, p. 292.
[5] *Ivi*, p. 284.
[6] Cfr. *ivi*, pp. 299-302.

imparziale"[7]. Abbiamo qui il taglio modale implicito al sistema, che si esprime anzitutto nella *possibilizzazione* dell'antecedente di un condizionale materiale standard. Jaskowski definisce cioè così l'*implicazione discussiva* (sia "$\supset$"):

(ID) $\alpha \supset \beta =_{df} \Diamond\alpha \rightarrow \beta$.

Altri connettivi "discussivi" del sistema sono l'equivalenza discussiva (sia "$\equiv$") e la congiunzione discussiva (sia "$\bullet$"):

(ED) $\alpha \equiv \beta =_{df} (\Diamond\alpha \rightarrow \beta) \wedge (\Diamond\beta \rightarrow \Diamond\alpha)$
(CD) $\alpha \bullet \beta =_{df} (\alpha \wedge \Diamond\beta)$[8].

Il fatto che i connettivi discussivi siano definiti mediante gli operatori standard e il modalizzatore indica un'ovvia parentela di D_2 con la logica enunciativa modale. In effetti, vi è una precisa relazione col classico S_5, in cui il sistema discussivo è agevolmente interpretabile. Si può cioè dimostrare per induzione sulla complessità di α che

(TR) $\vdash_{D2} \alpha \Leftrightarrow \vdash_{S5} \Diamond\alpha$

ossia una formula è un teorema di D_2 se e solo se la sua possibilizzazione è un teorema di S_5. Da ciò D_2 ricava lusinghiere proprietà formali come la completezza e la decidibilità. Ne sono stati costruiti modelli algebrici direttamente derivati da quelli di S_5[9]. La traducibilità in S_5 anticipa già che D_2 soddisfa il punto (2) del programma di Jaskowski: possiede ventisei assiomi, che sfruttano le proprietà di (ID), (ED) e (CD) e rendono eliminabili altrettante regole d'inferenza. A differenza di altri antichi tentativi di costruzione di sistemi con-

[7] "Per rendere evidente il carattere delle tesi di un sistema discussivo sarebbe necessario far precedere ciascuna di esse dalla riserva: 'secondo il punto di vista di uno dei partecipanti alla discussione' oppure 'in un certo ammissibile significato delle espressioni usate'. Quindi l'annessione di una tesi ad un sistema discussivo ha un significato intuitivo diverso dall'asserzione in un sistema comune. L'*asserzione discussiva* contiene in sé implicitamente una riserva del tipo sopra specificato, che, tra le funzioni logiche qui introdotte, trova un corrispettivo nella possibilità Pos" (*ivi*, pp. 291-292).

[8] Cfr. *ivi*, pp. 292-293, nonché la postilla di p. 304 sulla congiunzione discussiva.

[9] Cfr. Kotas [1971], [1975].

traddittori (Jaskowski nomina ad esempio Kolmogorov e alcuni sistemi polivalenti), D_2 conserva insomma una certa potenza inferenziale[10].

E il punto (1)? In S_5 non è una tesi:

$$\Diamond(\Diamond\neg\alpha \rightarrow (\Diamond\alpha \rightarrow \beta)).$$

Per fornire un controesempio intuitivo, basti pensare che α sia possibile, ma non necessaria, e β impossibile. Quindi, per la regola di traduzione (TR) e la definizione (ID) di implicazione discussiva,

$$(PS_d)\ \neg\alpha \supset (\alpha \supset \beta)$$

(la "legge implicativa di sovracompletezza") *non* è una tesi di D_2. Ciò, a detta di Jaskowski, "rende possibile la coesistenza di tesi discussive contraddittorie senza sovracompletezza del sistema discussivo"[11]. Ma in che senso le "tesi discussive contraddittorie" sono davvero *contraddizioni* ammesse nel sistema? Utilizziamo di nuovo la parentela formale con S_5:

$$\Diamond(\Diamond(\alpha \wedge \neg\alpha) \rightarrow \beta)$$

ne è una tesi, dunque, ancora per (TR) e (ID), la "legge congiuntiva di sovracompletezza" (ossia il corrispettivo "discussivo" di (PS_i), la versione importata di (PS)):

$$(PS_{id})\ \alpha \wedge \neg\alpha \supset \beta$$

è una tesi di D_2. A differenza delle corrispondenti tesi classiche, (PS_d) e (PS_{id}) non sono interdeducibili. Ma ciò svela senz'altro che le "contraddizioni" di Jaskowski non sono autentiche contraddizioni. Intuitivamente: se ammettiamo due tesi contraddittorie (siano α e $\neg\alpha$), ma sostenute da *diversi* interlocutori nel contesto di un "dialogo dialettico", dal punto di vista del sistema di Jaskowski, ossia dell'"arbitro imparziale" di cui sopra, avremo soltanto che $\Diamond\alpha$ e $\Diamond\neg\alpha$. Stante la definizione (ID) di implicazione discussiva, il rifiuto di (PS_d) genera l'illusione di aver "aggirato" lo Scoto. Qui però non abbiamo alcuna

[10] Cfr. Jaskowski [1948], pp. 296-297.
[11] Cfr. *ivi*, p. 298.

vera contraddizione, e (PS_d) sarebbe rifiutato anche da Aristotele, con la sua logica classica, bivalente e sillogistica.

L'illusione è svelata da (PS_{id}): infatti "la discussione diviene 'sovracompleta' allorché una delle posizioni assunte è *in se stessa* contraddittoria"[12], ossia allorché l'"arbitro imparziale" di D_2 ammette nel dialogo che $\Diamond(\alpha \wedge \neg\alpha)$. Ciò equivale semplicemente ad accogliere l'affermazione di una contraddizione da parte di uno dei partecipanti al dialogo, ossia a consentirgli di contraddirsi. Ma questo è appunto ciò che era escluso dalla regola del gioco dialogico. Quella regola era conforme alla più classica idea leibniziana della possibilità logica (ciò che l'interpretabilità di D_2 in S_5 doveva indurci a sospettare fin dal principio): possibile è ciò che è incontraddittorio. Anche qui, insomma, Aristotele concorderebbe: l'autentica negazione di (NC) si ha soltanto, per stare alla cosiddetta "formulazione psicologica" del principio in Γ della *Metafisica*, allorché si pretende che "*uno stesso* creda, ad un tempo, che la stessa cosa sia e non sia"[13], ossia che allo stesso parlante ineriscano persuasioni contraddittorie. Nelle "contraddizioni dialogiche" di Jaskowski, dunque, la contraddizione è "ammessa" solo in senso fortemente improprio, e in realtà aggirata, per dirla al modo aristotelico, mediante la distinzione dei rispetti (i diversi parlanti)[14].

[12] Cfr. *ivi*, p. 296, corsivo mio.

[13] *Met.* 1005b29-30.

[14] Questo è riconosciuto anche da alcuni paraconsistentisti: "Il principale problema con l'approccio discussivo è che non prende sul serio [la tesi dialettica secondo cui] vi sono contraddizioni vere. Le contraddizioni possono essere 'vere' ma questo non vuol dire altro che 'vere in mondi diversi'. Inoltre ciascun mondo possibile è tanto consistente quanto qualsiasi classicista potrebbe desiderare: l'approccio ha un taglio eccessivamente modale per trattare l'inconsistenza in modo soddisfacente" (Priest e Routley [1989c], p. 162). Secondo Malaresta "Quando abbiamo due diverse tesi sostenute da due diversi individui in una discussione non ha luogo la contraddizione. Sono contraddittorie le proposizioni '*a* asserisce che *p*' ed 'è falso che *a* asserisce che *p*' ma non sono affatto contraddittorie le proposizioni '*a* asserisce che *p*' e '*b* asserisce che non *p*' e pertanto è evidente che la legge implicativa dello Pseudoscoto [...] non vale, e non vale per il semplice motivo che qui non vi è contraddizione. È contraddittorio che una stessa persona asserisca e non asserisca lo stesso parere nello stesso tempo, ma non è affatto contraddittorio che due persone asseriscano nello stesso tempo proposizioni che esprimono pareri opposti" (Malatesta [1982], p. 99). Si veda anche Berti [1987], pp. 265-266.

Ben diversa (e molto migliore) è la situazione dialettica configurata da Hintikka in *The Logic of Information-Seeking Dialogues*[15]. Qui si abbinano dialogo e dialettica in una situazione di confronto "a due", nella quale ciascun interlocutore si impegna in una serie di tesi iniziali, ma può anche utilizzare le premesse concesse dall'altro in risposta a domande dirette per tentare di provare la tesi sostenuta. Hintikka ha in mente non tanto la dialettica hegeliana, quanto piuttosto "il dialogo socratico consistente in domande che si spera ottengano da colui che risponde informazioni, in precedenza conosciute da lui stesso solo in modo tacito"[16]. Tuttavia, nel modello formale proposto accade che un enunciato venga provato a partire da tesi iniziali o premesse concesse da ambo gli interlocutori – il che somiglierebbe vagamente, a detta di Hintikka, a una sintesi hegeliana. Ma non si pretende affatto che ciò comporti alcuna violazione di (NC): al contrario, la situazione "sintetica" ha luogo proprio quando le due tesi o premesse della derivazione non sono contraddittorie fra loro[17]. Quindi, ciò di cui ne va in questo caso è solo l'eventuale persuasione erronea dei due interlocutori che credevano di essere in disaccordo, ossia avevano qualche idea sbagliata intorno alla propria o all'altrui posizione.

2. *Dialettica e insiemistica*

Sulla teoria dei sistemi formali contraddittori, di Newton C.A. da Costa, sintetizza le acquisizioni della cosiddetta scuola brasiliana di logica formale sul tema della logica paraconsistente. Secondo da Costa,

[15] Hintikka [1981].

[16] *Ivi*, p. 213.

[17] Dice Hintikka: "Sto assumendo che sia qui implicato un elemento di competizione: ciascuna parte sta cercando di ottenere il suo scopo prima dell'altra. Tuttavia, i due scopi non sono in ogni caso incompatibili. Quando entrambi i 'giocatori' hanno ottenuto ciò a cui ambivano, si è mostrato che le loro rispettive tesi (ossia, congiunzioni cumulative delle rispettive risposte insieme alla tesi iniziale) sono equivalenti [...]. In questo felice caso, l'esito congiunto può essere considerato come il mio analogo per il terzo membro della famosa triade tesi (= la tesi di α), antitesi (la tesi di β), e sintesi. Ma questo ci richiama la caratterizzazione della dialettica come un metodo *per superare contraddizioni*" (*ivi*, p. 216, corsivo mio).

la teoria dei sistemi contraddittori è "intimamente connessa" con la logica dialettica, e può "gettare nuova luce" su di essa[18]. Oggigiorno, i sistemi paraconsistenti brasiliani sono un po' passati di moda: molti logici hanno ritenuto che si trattasse sostanzialmente di *bluff* matematici, e l'interesse intorno alla cosa è scemato. Tuttavia, i sistemi formali proposti dalla scuola brasiliana non si limitavano al calcolo enunciativo come in Jaskowski, bensì includevano anche linguaggi (quasi) predicativi con identità e, soprattutto, una *teoria degli insiemi* con assunzione di contraddizioni su livelli diversi.

Abbiamo visto che alla dialettica si tende ad ascrivere una qualche violazione di gerarchie tipologiche, sintattiche o semantiche, da cui seguirebbero molte delle contraddizioni dialettiche proclamate da Hegel. D'altra parte, la teoria dei tipi logici è stata elaborata proprio come un modo per risolvere i paradossi della teoria degli insiemi. Ciò fornisce lo spunto per una ricostruzione filosofica della storia, che dovrebbe esserci utile per "situare" la dialettica hegeliana rispetto a questi problemi.

2.1 *Il principio di astrazione*

La teoria degli insiemi cantoriana, "ingenua" (*naive set theory*), si basa sul principio di comprensione (o di astrazione) senza limitazioni:

(PC) $\exists y \forall x (x \in y \leftrightarrow \alpha[x])$.

(PC) sembra garantire che, per qualunque molteplicità di oggetti con una qualche condizione caratterizzante $\alpha[x]$, (a) esista l'insieme y di tutti e soli quegli oggetti, *e* (b) y sia un *oggetto* a sua volta – dove "oggetto" vuol dire più o meno: qualcosa che gode di proprietà, che è soggetto di predicazioni (una "sostanza individuale", direbbe uno scolastico)[19]. Ora, considerando la famosa classe russelliana R già menzionata sopra, ossia la classe corrispondente alla proprietà di non essere elemento di se stesso, (PC) non solo ci garantisce (a) che la classe sussiste,

[18] Cfr. da Costa [1974], p. 323.
[19] Cfr. Casari [1972], pp. 21-23.

$$\exists y \forall x(x \in y \leftrightarrow x \notin x)$$

ma anche (b) che R è un *oggetto*, ossia qualcosa di cui ci possiamo chiedere, per ogni proprietà, se ne gode o meno. Ciò vale anche per la proprietà di non essere elemento di se stesso. Ne risulta che:

$$\exists y(y \in y \leftrightarrow y \notin y)$$

da cui discende immediatamente una contraddizione.

2.2 Gerarchie tipologiche, critiche dialettiche

Alcuni hanno ritenuto che i paradossi siano scatenati dall'applicazione del principio di astrazione ai predicati esprimenti proprietà che sopra abbiamo chiamato, seguendo la tradizione, trascendentali (ossia, attributi dell'*ens inquantum ens*). Secondo i *Principia Mathematica*, sorgono dalla considerazione di quelle che Russell e Whitehead chiamano "totalità illegittime": totalità che includono membri definibili solo nei termini della totalità stessa presa come un tutto.

> Così, per esempio, si supporrà che la collezione delle *proposizioni* contenga una proposizione la quale dichiari che "tutte le proposizioni sono vere o false". Parrebbe, tuttavia, che un tale asserto non possa essere legittimo, a meno che "tutte le proposizioni" non si riferisca a una qualche collezione già definita – il che non è possibile se si vengono a creare nuove proposizioni mediante asserti riguardanti "tutte le proposizioni". Dovremo dire, perciò, che gli asserti riguardanti "tutte le proposizioni" sono privi di significato.[20]

Le totalità illegittime sono prodotte da parole filosofiche come "vero", "falso", "proprietà", "relazione", "definizione", e così via: parole "sistematicamente ambigue rispetto al tipo", affermano Russell e Whitehead, e ciascuna delle quali "genererà apparentemente una totalità contenente membri definiti nei termini di questa stessa totalità"[21]. Come abbiamo già visto, queste nozioni impredicative sono tipicamente esemplificate dalle categorie della *Logica* hegeliana, dalla relazione di riflessione che domina la logica dell'essenza ecc. Tuttavia nei *Principia*, com'è noto, manca la distinzione dovuta a Ramsey

[20] Whitehead e Russell [1910 e 1925], pp. 83-84

[21] Cfr. *ivi*, pp. 129-130.

fra antinomie propriamente insiemistiche o matematiche e antinomie semantiche ("epistemologiche", diceva Ramsey)[22] – così come manca la successiva distinzione fra tipi semplici e ramificati[23]. Come conseguenza di ciò, la soluzione russelliana mira a estromettere l'impredicatività come tale, considerandola direttamente responsabile dell'insorgere di tutte le antinomie. Ciò su cui mi soffermerò in questa sede è il rilievo che anche la sola limitazione di (PC) apportata dalla teoria dei tipi semplici probabilmente sarebbe stata vista come inaccettabile da Hegel. Quanto dirò in questo paragrafo, insomma, ha a che fare con le sole antinomie insiemistiche. I filosofi analitici del linguaggio si sono concentrati soprattutto su quelle semantiche, ma i paradossi più interessanti dal punto di vista strettamente ontologico sono proprio quelli insiemistici. La ragione è semplice: le semantiche di tipo tarskiano ci hanno insegnato a esprimere la costituzione ontologica delle strutture in cui interpretiamo teorie deduttive proprio in termini di insiemi. L'interpretazione di una teoria è l'assegnazione di un dominio, inteso come insieme di individui U quale campo di variazione delle variabili. L'ontologia logica elementare esprime nozioni quali quelle di *proprietà*, *relazione*, *operazione* o *funzione*, caratterizzandole insiemisticamente su questo dominio. Ad esempio, una proprietà può essere sempre associata all'insieme di individui che ne godono, e che ne costituirà l'estensione ontologica. Allo stes-

[22] "Il gruppo A [*scil.* le antinomie n. 2, 3 e 4 nell'elenco dei *Principia*: fra esse, il paradosso di Russell e quello di Burali-Forti sull'ordinale massimo] consiste di contraddizioni che, se non si prendessero provvedimenti contro di esse, si presenterebbero negli stessi sistemi logici o matematici. Esse involgono solo termini logici o matematici come classe e numero e mostrano che ci deve essere qualcosa di sbagliato nella nostra logica e matematica. Ma le contraddizioni di tipo B [*scil.* le antinomie n. 1, 5, 6, 7 dei *Principia*: fra queste, il "mentitore" e il paradosso di Richard] non sono puramente logiche e non possono venir enunciate in soli termini logici; poiché tutte contengono qualche riferimento al pensiero, al linguaggio o al simbolismo, che non sono termini formali ma empirici" (Ramsey [1931], pp. 36-37). L'idea che i paradossi semantici contengano di necessità "riferimenti empirici" è qualcosa su cui oggi, dopo le procedure formali di Gödel e Tarski per ottenere l'autoriferimento, nessuno concorderebbe. Tuttavia, la distinzione in sé è un luogo comune della letteratura logica.

[23] Seguendo Casari [1972], p. 33, riferisco la qualifica di "semplice" e "ramificato" al tipo, non alla teoria. La terminologia non compare nei *Principia*, in cui si parla solo di ordini e tipi.

so modo, una relazione n-aria $R(x_1, \dots, x_n)$, definita su U (ossia, che può intercorrere fra elementi di U) può essere espressa insiemisticamente, come un sottoinsieme della n-esima potenza cartesiana di U. Una funzione n-aria $f(x_1, \dots, x_n)$ definita su U, poi, sarà un'operazione, che associa univocamente a una certa n-pla di elementi di U un elemento di U.

Da Kripke[24] (Prior, Kanger, Hintikka) in avanti, la teoria degli insiemi ha sostanzialmente conquistato la logica modale: la *model-theoretic semantics* ha reso conto delle nozioni modali in termini insiemistici, e fornito prove di completezza per tutti i principali sistemi modali interpretandoli in strutture semantiche, che sono strutture di strutture insiemistiche tarskiane. Sono sistemi di dominiî, famiglie di realizzazioni tarskiane: non meri aggregati di mondi, ma mondi fra i quali sussistono relazioni strutturanti (di accessibilità, o di alternatività, o di ordinamento temporale ecc.). Ma sono sempre insiemi.

Ora, accade a questo punto qualcosa d'importante. Riprendiamo quella che, dopo i discorsi della nostra introduzione, potremmo definire la tesi Hegel-Quine, ossia: dare l'ontologia di una teoria è sempre, in realtà, dare una teoria più generale in cui la si interpreta (mediante funzioni di traduzione, *proxy functions* ecc.). L'*adaequatio intellectus et rei* è *adaequatio intellectus et intellectus* ("lo *in-sé diviene* un *esser-per-la-coscienza dello in-sé*"[25], diceva Hegel). Quando arriviamo alla teoria degli insiemi, pare che si sia toccato un limite. Come daremo un modello, che sia univocamente (categoricamente) caratterizzato dalla teoria in una qualche versione? In che teoria lo formuleremo? Possiamo sviluppare un discorso sui modelli possibili, minimali, non standard ecc., di altre teorie, disponendo di una teoria degli insiemi. Nel caso in cui la teoria in questione sia la stessa teoria degli insiemi, un ulteriore rimando non sembra più possibile: abbiamo toccato un punto di generalità difficilmente oltrepassabile[26]. Ciò significa – appunto – che l'insiemistica risulta innalzata al ruolo

[24] Il riferimento è ovviamente a Kripke [1959], [1963a-b], [1965].

[25] *Phän*, p. 77.

[26] Ciò era stato sottolineato già da Von Neumann (cfr. Von Neumann [1925], pp. 411-413).

di ontologia generale: di discorso sull'*ens inquantum ens*. Anche se riteniamo, con Quine, che non esista differenza specifica bensì solo di grado fra lo scienziato naturale che decide "sui vombati e gli unicorni" (e cioè fa una "filosofia seconda"), e il filosofo che si occupa di ontologia generale[27], con la teoria degli insiemi sembra che si debba ammettere di aver toccato il grado ultimo.

Qui abbiamo un problema che, dal punto di vista della metafisica come ontologia generale, è del tutto nuovo. Negli altri casi di teorie assiomatiche, infatti, avevamo già un qualche modello intuitivo: ad esempio, c'era un'idea intuitiva dello spazio geometrico, o dell'aritmetica, e si cercava di esprimere il modello mediante una teoria rigorosamente assiomatizzata (gli *Elementi* di Euclide, l'aritmetica di Peano). Invece, nel caso dell'insiemistica usata come strumento dell'ontologia generale, l'esistenza del modello è rivelata dagli assiomi stessi, perché non abbiamo nulla di più generale su cui proiettarli. Ma la teoria degli insiemi originariamente era al massimo una filosofia *seconda*: doveva essere lo strumento per trattare i fondamenti della matematica. Ora si tratta di un caso di quell'intreccio di ontologia e matematica, che sorge estendendo alla logica e all'ontologia generale come tali le astrazioni matematiche. Una procedura contro la quale Hegel si scagliava, nelle proprie critiche dell'intelletto astraente, dalla Prefazione della *Fenomenologia* alla *Logica* e all'*Enciclopedia*. Sono luoghi in cui Hegel non polemizza, come sappiamo, contro i metodi della matematica in quanto tali, ma contro il loro trasferimento indebito entro la filosofia. Cominciamo qui a inquadrare le possibili ragioni dell'insoddisfazione dialettica, già più volte incontrata, di fronte alla teoria estensionale delle classi e alle gerarchie di classi stabilite dalla teoria dei tipi logici.

2.2.1 *Nota: il sistema NF di Quine*

Le teorie paraconsistenti degli insiemi perlopiù prendono spunto dal sistema di Quine per l'insiemistica, noto come NF[28]. Quine muove da una critica all'estromissione russelliana di ciò che sopra

[27] Cfr. Quine [1960], p. 336.
[28] Quine [1937].

abbiamo chiamato le proprietà trascendentali mediante limitazioni sintattiche. La gerarchia dei tipi, sostiene Quine, è il più artificioso modo di uscire dai paradossi che sia concepibile, perché esige una moltiplicazione infinita di tutte le nozioni fondamentali. Ad esempio, la classe vuota e la classe universo sono sostituite da una loro copia innocua per ogni tipo logico. Ciò accade anche ai numeri naturali definiti insiemisticamente: abbiamo un'infinità di 0, 1, 2 ... Uno per tipo. La stessa molteplicità "affetta" l'algebra booleana e perciò, come risultato di questa diffusione nei tipi, si ha che nella teoria dei tipi il "complemento" di ogni proprietà (inteso in generale, come complemento dell'estensione di una funzione enunciativa) non ha nulla a che fare con ciò che intuitivamente intendiamo sotto questa nozione: il "complemento" di *A* non è affatto ciò che dovrebbe essere, ossia la totalità del contraddittorio di *A*, perché "totalità del contraddittorio di..." esprime una nozione illegittima, costituita da elementi del tutto inomogenei rispetto al tipo. Al suo posto, abbiamo quella minima parte di non-*A* che corrisponde all'insieme di oggetti non appartenenti ad *A* all'interno del solo tipo concesso[29].

La critica è traducibile senza troppe forzature in un lessico tradizionale: si rileva che le "parole filosofiche" non possono avere un significato univoco, pena la contraddizione. D'altra parte, dicono Russell e Whitehead, "non è opportuno" evitare queste parole, perché "comprendono in pratica tutte le idee di cui si occupano la matematica e la logica matematica". Nonostante si asserisca che qui abbiamo anche "un'analogia sistematica"[30], la teoria dei tipi ne conclude che sono semplicemente parole equivoche ("sistematicamente *ambigue* rispetto al tipo"), sicché deve moltiplicarne il significato lungo

[29] "La teoria dei tipi porta a delle conseguenze innaturali e poco convenienti. Infatti, dal momento che la teoria permette che una classe abbia elementi solo di tipo uniforme, la classe universale V dà adito a una serie infinita di classi quasi-universali, una per ciascun tipo. La negazione $-x$ cessa di comprendere tutti i non-elementi di x, e viene a comprendere soltanto quei non-elementi di x che sono di tipo immediatamente inferiore a x. Perfino la classe nulla Λ dà adito a una serie infinita di classi nulle. [...] Tutte queste scissioni e queste proliferazioni non solo sono intuitivamente inaccettabili, ma richiedono continuamente delle manovre tecniche più o meno elaborate per ristabilire le connessioni recise" (Quine [1937], pp. 85-86).

[30] Cfr. Russell e Whitehead [1910-1913], p. 130.

l'infinita gerarchia delle astrazioni – assegnando un'accezione diversa a ciascun gradino. Questa moltiplicazione, di per sé, ha molto del "cattivo infinito" hegeliano.

La soluzione del sistema NF consiste nel sostituire la tipizzazione con la stratificazione, la quale è una sorta di "tipo senza tipo". "Stratificare" vuol dire, infatti, assegnare un ordinamento alle variabili nelle formule del nostro linguaggio formale. Una qualunque formula α del linguaggio è detta *stratificata* se ogni sua variabile si può indicizzare con un numerale, in modo che, in tutte le sottoformule di α della forma $x \in y$, se x ha il numero n, y ha il numero $n+1$. Ora, in NF sono ammesse come ben formate anche formule che, in base a questa definizione, non sono stratificate (ad esempio, della forma $x \in x$), e cioè che la teoria dei tipi semplici escluderebbe come insensate. Ciò significa che possiamo *dire* "$x \notin x$" e cose simili. Riformuliamo però (PC) sostenendo che:

(PC_{NF}) Se $\alpha[x]$ è una formula stratificata, allora $\exists y \forall x(x \in y \leftrightarrow \alpha[x])$.

Il principio di astrazione, insomma, si applica soltanto a formule stratificate. Possiamo parlare della proprietà russelliana *non esser membro di se stesso*, ma ci è proibito astrarne la classe che produceva i "guai". Ciò di per sé esclude la moltiplicazione di nozioni che volevamo evitare, e in particolare, se esiste un insieme, permette di concludere che esiste senz'altro il suo "vero" complemento, ossia l'insieme di tutto ciò che non appartiene a quell'insieme[31]. Fra i vantaggi sintattici di NF, fra l'altro, vi è la possibilità di dimostrare la classe infinita, sicché non c'è bisogno degli assiomi dell'infinito utilizzati

[31] "Mentre la teoria dei tipi evita le contraddizioni escludendo del tutto dalla lingua le formule non stratificate, noi potremo ottenere lo stesso risultato continuando ad accettare le formule non stratificate, ma limitando però la sola R3 [*scil.* il nostro principio di astrazione (PC)], esplicitamente, alle formule stratificate. Seguendo questo metodo abbandoniamo la gerarchia dei tipi e consideriamo priva di qualsiasi restrizione la gamma delle variabili. La nostra lingua logica sarà una lingua che abbraccia tutte le formule, nel senso originariamente definito [...]. Ma la nozione di formula stratificata, spiegata semplicemente in termini di sostituzione di numerali a variabili e spogliata di qualsiasi connotazione tipologica, sopravvive in questo: che sostituiamo la R3 con la regola più debole [*scil.* (PC_{NF})]" (Quine [1937], p. 86).

da altre teorie assiomatiche degli insiemi, dove tale classe è semplicemente postulata[32]. Naturalmente, il limite di (PC_{NF}) è, per l'appunto, che tutte le condizioni non stratificate non esprimono alcun insieme.

2.3 *"Incapace di conoscer l'infinito"*

Assumendo che certe condizioni non esprimano alcun insieme, il sistema NF di Quine è sintomatico di un certo modo di reagire alle antinomie insiemistiche – un modo che condivide con la teoria dei tipi semplici (alla Chwistek-Ramsey) pur riuscendo a rimediare alla poca naturalezza di questa, e anche con i sistemi alla Zermelo-Fraenkel. In sostanza, (PC) non è qui sotto accusa per la conseguenza (b) di cui si diceva al § 2.1, bensì direttamente per la conseguenza (a): le antinomie sorgono dal credere che *esista* un insieme in corrispondenza a una qualunque proprietà o condizione caratterizzante. È interessante che le proprietà sospette siano sempre quelle "troppo grandi": quelle che si avvicinano a, o magari coincidono con, gli attributi che abbiamo chiamato trascendentali. Ho accennato in proposito all'originario atteggiamento di Russell e Whitehead sulle "totalità illegittime". Prendiamo ora la teoria degli insiemi di Zermelo-Fraenkel, ZF. Nelle intenzioni originarie di Zermelo[33], (PC) doveva essere sostituito da un gruppo di princìpi, i quali escludessero insiemi corrispondenti a espressioni quali "tutti gli insiemi", "tutti i cardinali" ecc. Il caso è paradigmatico, perché la teoria si sviluppa tutta *all'interno* di un dominio D pre-specificato. E anche dopo gli importanti sviluppi fraenkeliani (anzitutto, l'aggiunta dell'assioma di rimpiazzamento), in ZF rimane l'idea di una serie di princìpi che deve sì garantire di poter avere insiemi abbastanza grandi da ricostruire la teoria del transfinito di Cantor, eppure mai "grandi quanto" D stesso. L'erede di (PC) è in particolare il principio di isolamento: se y non è libera in α, ogni espressione di forma:

(IS) $\exists y \forall z(z \in y \leftrightarrow z \in x \wedge \alpha[z])$

[32] Cfr. *ivi*, pp. 86-87, e le osservazioni di Casari [1972], p. 101.
[33] Cfr. Zermelo [1908], pp. 261-281.

è un assioma. Ciò che (IS) fa è identificare in x un suo sottoinsieme, imponendo la condizione $\alpha[z]$ agli elementi di x. Ossia, $\alpha[z]$ produce l'insieme y solo se gli z vengono "pescati" da un insieme x presupposto. Siccome l'astrazione è concessa solo entro un ambito che sia esso stesso un insieme, ciò impedisce in linea di principio che lo sia D: lo "sfondo" della totalità degli oggetti della teoria non può essere un insieme (non può essere *oggetto* della teoria).

Questo atteggiamento, tutto sommato, coincide con il tentativo di impedire che l'astrazione concettuale giunga all'intero. C'è forse una certa analogia con la situazione logica presentata da Hegel, nel suo attacco dialettico al pensiero della *Reflexion*, condotto fin dagli scritti critici del periodo jenese. L'ascesa verso i "trascendentali" e le "totalità illegittime" somiglia molto a ciò che Kant chiama "uso dialettico" dei concetti puri. Per l'autore della *Critica*, com'è noto, l'ascesa è una "illusione naturale ed inevitabile"[34]. È l'illusione che si produce allorché adoperiamo le forme pure al di là dell'orizzonte finito dell'esperienza possibile: e allora incappiamo in antinomie, paralogismi ecc. La strategia di ZF, NF e di sistemi affini, però, consiste nel negare, come si diceva, la possibilità di *un qualunque* denotato per espressioni come "insieme di tutto il pensabile" e simili (il sistema di Quine ha il vantaggio di consentirci almeno di *parlare* di queste condizioni, ma lo scopo di (PC_{NF}) è impedirci di porre l'insieme che vi corrisponderebbe). Naturalmente, in quanto teorie matematiche sono legittimate a farlo, visto che, come ricorda Gödel, nessun matematico si è mai imbattuto in paradossi come quello della classe delle classi normali. Infatti, tutti gli insiemi di cui ci si occupa in matematica sono insiemi di numeri interi, o di numeri razionali, o reali, o di loro funzioni ecc. Perciò, afferma Gödel, non si giunge mai a significati ottenuti "dividendo la totalità delle cose esistenti in due categorie"[35]. La matematica, come Hegel ben sapeva, si fonda sull'isolamento operato dal *Verstand*: e dunque ogni dimostrazione matematica viene elaborata solo all'interno di un universo del discorso delimitato – ossia che non è l'universo, non è la *totalità*.

[34] Cfr. Kant [1787], p. 237.
[35] Cfr. Gödel [1964], pp. 119-120.

Il problema si pone però quando, saltando da unicorni, vombati e numeri all'*ens inquantum ens*, utilizziamo una teoria degli insiemi come la descrizione di un'ontologia generale, come lo sfondo ultimo in cui si interpreta e si dà la semantica di un'altra teoria qualsiasi. Allora, direbbe Hegel, l'intelletto imputerà le antinomie in cui ci imbattiamo alla stessa intenzione (eminentemente *razionale*) di pensare o porre l'intero:

> In quanto ci si ferma al lato astratto-negativo della dialettica, il resultato è semplicemente la nota affermazione che la ragione è incapace di conoscer l'infinito; – resultato singolare, questo, poiché l'infinito è il razionale, di dir che la ragione non è capace di conoscere il razionale.[36]

Contro questo tipo di limitazioni, insomma, Hegel potrebbe forse levare (a torto o a ragione) la propria voce. Abbiamo una motivazione filosofica per cui chi tentasse di interpretare la dialettica come logica paraconsistente potrebbe rifiutare questo tipo di limitazioni al principio di astrazione.

Questo è un punto su cui recentemente ha molto insistito Graham Priest, richiamandosi direttamente a Hegel in diversi lavori[37]. Secondo Priest, un'intuizione fondamentale della filosofia hegeliana è quella della necessità che il pensiero proceda fino ai limiti dell'astrazione, dell'iterazione di alcune operazioni del pensiero, e che così facendo incappi in contraddizioni, poiché sta pur sempre pensando *qualcosa*. Hegel avrebbe avuto in mente le situazioni autoreferenziali in cui il pensiero, riflettendo su se stesso, produce una di quelle "totalità illegittime" da cui metteva in guardia Russell. Lo schema è delineato in apertura di *Beyond the Limits of Thought*:

[36] *WL*, p. 39. Questo è il tema portante, ad esempio, di *Fede e sapere*: le filosofie di Kant, Jacobi e Fichte "sono il perfezionamento e l'idealizzazione di questa psicologia empirica, che consiste nel riconoscere una mera opposizione tra l'empirico e il concetto assoluto [...]. Di qui risulta infatti come unico dato in sé certo che un soggetto pensante è una ragione affetta da finitezza e l'intera filosofia consiste nel determinare l'universo per questa ragione finita" (*GW*, p. 132).

[37] Cfr. Priest [1989], [1995], [1998]. Peraltro, già Uwe Petersen ha sostenuto che "la dialettica ha a che fare con le contraddizioni che sorgono dall'astrazione senza restrizioni", anzi che questa sarebbe "l'idea di base della dialettica hegeliana" (cfr. Petersen [1981], p. 188).

> Limiti di questo tipo forniscono vincoli oltre i quali certi processi concettuali (descrivere, conoscere, iterare etc.) non possono andare; una sorta di *ne plus ultra* concettuale. [...] La contraddizione, in ciascun caso, è semplicemente dovuta al fatto che i processi concettuali in questione *oltrepassano* effettivamente questi vincoli. Perciò, i limiti del pensiero sono vincoli che non possono essere oltrepassati, ma che tuttavia lo sono. In ciascun caso, vi è una totalità (di tutte le cose esprimibili, descrivibili ecc.) e un'operazione appropriata la quale genera un oggetto che è sia all'interno che all'esterno della totalità. Chiamerò queste situazioni, rispettivamente, *chiusura* e *trascendenza*. In generale, gli argomenti sia per la chiusura che per la trascendenza usano una qualche forma di autoreferenzialità, un metodo al contempo rispettabile e potente. [...] Spesso involgono l'applicazione di una teoria a se medesima. Alcuni sono più tecnici; un paradigma di questi è la diagonalizzazione, una tecnica familiare dai paradossi logici.[38]

Naturalmente, l'idea che in situazioni paradossali il pensiero non si annulli, ossia pensi pur sempre *qualcosa* (l'idea, per così dire, che il pensiero viva anche quando si contraddice) è del tutto condivisibile, ed è indubbio che Hegel vi si sia chiaramente impegnato. Nella grande *Logica*, trattando del *Nichts* (e si tratta proprio dell'*abstrakte Nichts*, del *nihil absolutum*, non di una negazione determinata) egli afferma:

> Si considera come differente, che s'intuisca o si pensi qualcosa oppur nulla. Intuire o pensar nulla, ha dunque un significato. I due si distinguono; dunque il nulla *è* (esiste) nel nostro intuire e pensare.[39]

Già nella *Differenz* Hegel traeva da questo tipo di considerazioni una certa "necessità della contraddizione":

> Solo perché il non-pensare è pensato e A ≠ A è posto dal pensare, solo perciò questo principio [*scil.* il principio d'identità] può in generale venir posto. Il primo, il principio di identità, dice che la contraddizione è = Ø; il secondo, in quanto viene riferito al primo, dice che la contraddizione è altrettanto necessaria quanto la non-contraddizione.[40]

"Uno dei pregiudizi fondamentali" della logica dell'intelletto, afferma ancora la *Logica*, è che "la contraddizione non sia una determinazione altrettanto essenziale e immanente quanto l'identità", per-

[38] Priest [1995], pp. 3-4.
[39] *WL*, p. 70.
[40] *Diff*, p. 28.

ché "il contraddittorio [...] non si può rappresentare né pensare"[41]. Ma quest'idea secondo cui è necessario *pensare* la contraddizione, tutto sommato, potrebbe essere pienamente *sottoscritta* anche dal logico classicista Aristotele. Quando Aristotele in *Metafisica* Γ formula (NC) dicendo:

> È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto [τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό][42]

parla dell'impossibile, del nulla: lo determina, dice appunto *che cosa* è l'impossibile. "Che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto", questa espressione designa l'impossibile nulla, il *nihil absolutum*. Si tratta di questo, e non di altro: l'impossibile non è questo computer portatile su cui digito, o che fuori piova, o una chimera, bensì appunto "τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό". Per essere negazione della contraddizione, (NC) ha per contenuto la contraddizione, sicché, come afferma Enrico Berti, "è possibile pensare la contraddizione, ma ciò non è in contrasto col p.d.n.c., il quale 'parla' esso stesso della contraddizione, precisamente per dire che è impossibile"[43]. Ciò equivale semplicemente ad asserire che le contraddizioni hanno un *significato*. Come abbiamo detto fin dall'introduzione di questo libro, è proprio perché ce l'hanno che possiamo negarle sensatamente. Altra cosa, invece, è sostenere che le situazioni "ai limiti del pensiero" involgono contraddizioni *vere*, e che vi sono una logica e una teoria degli insiemi in grado di trattare la cosa adeguatamente.

2.4 *Sistemi paraconsistenti*

Con maggiore o minore difficoltà, le teorie assiomatiche che impongono restrizioni a (PC) riescono nel loro intento: salvare la matematica classica e la teoria del transfinito di Cantor, producendo car-

[41] *WL*, pp. 490-491.
[42] *Met.* 1005b19-20.
[43] Berti [1987], p. 276.

dinalità abbastanza grandi senza violare (NC). D'altronde, a parte le eventuali proteste di derivazione hegeliana contro simili procedure, esistono due ragioni logiche per essere insoddisfatti della situazione. La prima è che l'unica giustificazione per le restrizioni stesse sembra essere che il sistema ristretto riesce a fare quel che deve. Potremmo dire, insomma, che l'aggiustamento è fortemente *ad hoc*. La seconda è che di aggiustamenti ce ne sono tanti quante le teorie assiomatiche degli insiemi proposte[44]. Torna qui a tema Quine con la sua denuncia dei rischi dell'astrazione: quando accettiamo di quantificare non solo su oggetti, ma su proprietà, o quando introduciamo "∈" nel nostro simbolismo, abbiamo già compiuto il gran salto dall'ovvietà della logica del primo ordine negli *ontological commitments* dell'insiemistica: e siamo, direbbe Kant, in un campo di battaglia fra teorie metafisiche in competizione.

Tutto ciò potrebbe indurci a seguire una via inversa. (PC) crea un problema perché ne deduciamo una contraddizione, e (PS), la legge di Scoto, ci dice che ciò banalizza la nostra teoria "ingenua" degli insiemi. Allora, stante la logica classica, le correnti teorie assiomatiche degli insiemi indeboliscono (PC) per salvare il paradiso di Cantor. Anziché operare *ad hoc* su (PC), potremmo invece indebolire o comunque alterare in qualche modo la *logica* soggiacente al sistema. Vi sono stati tentativi di seguire questa strategia, pur non abbinati alla questione della dialettica. Ackermann, Schütte, Lorenzen, hanno presentato sistemi senza tipi (*typenfreie Logik*) che accolgono (PC) nella sua forma più generale, ma modificano la logica sottostante. A volte la modifica è più propriamente semantica, perché consiste nell'abbandonare la bivalenza, o l'ipotesi che i predicati debbano

[44] Nelle parole di Crispin Wright: "Abbiamo appreso una varietà di strategie [di soluzione dei paradossi insiemistici] che sembrano tenerci fuori dai guai; ma nessuna ha l'attrattività semplice e intuitiva originariamente posseduta dalle assunzioni 'ingenue' intorno alla predicazione, all'esistenza di classi, a ciò che costituisce un ambito ammissibile di quantificazione, che caratterizzavano ad esempio la teoria fondazionalista di Frege. È difficile in questo contesto difendere una nozione di 'errore' che non abbia come criterio proprio la potenzialità di generare paradossi; e naturalmente, questo criterio non riesce a discriminare quale sia preferibile fra le strategie alternative, e apparentemente funzionanti, per evitare i paradossi" (Wright [1980], p. 297).

sempre esprimere funzioni definite per ogni argomento. Ad esempio, Skolem ha percorso questa via utilizzando una logica polivalente[45]. La strategia paraconsistente, invece, dal fatto che (PC) genera contraddizioni non ricava una banalizzazione della teoria. Il bersaglio è dunque proprio (PS). L'intento, dice da Costa, è quello di costruire un sistema in cui, pur essendo ospitate contraddizioni formali, ci siano "teoremi 'buoni', le cui negazioni non sono dimostrabili": tale cioè che possiamo "derivare in esso un adeguato numero di paradossi, al fine di analizzarli e studiarli", senza derivare qualsiasi cosa[46]. Un sistema, insomma, parzialmente autocontrad-dittorio ma non sovracompleto o banale. Secondo Marconi:

> Una tale teoria incontrerebbe il favore di parecchi matematici, che potrebbero lavorare senza le restrizioni che devono comunque essere imposte agli assiomi della teoria degli insiemi, se si vuole evitare il collasso della teoria stessa. Per alcuni, infatti, non è tanto l'esistenza di insiemi antinomici ad essere preoccupante, quanto la banalità che essa comporta.[47]

Nei sistemi di da Costa, si costruiscono anzitutto gerarchie n-arie ($1 \leq n \leq \omega$) di calcoli enunciativi C_n, di calcoli predicativi C^*_n e di calcoli quasipredicativi $C^=_n$. C_0, C^*_0 e $C^=_0$ che dovrebbero corrispondere rispettivamente al calcolo enunciativo standard, al calcolo elementare e a quello quasielementare. In ciascuno dei livelli $n > 0$ devono essere deducibili contraddizioni (dette "singolarità di livello"), e tuttavia dato un livello n tutte le contraddizioni dei livelli n-1 non renderebbero sovracompleta la teoria per quel livello n[48]. Ciò vorrebbe dire, fra l'altro, che ogni livello, e ogni calcolo in esso contenuto, "è strettamente più forte di quelli che lo seguono"[49]: come dice Marconi, "le gerarchie di da Costa sono dunque, per così dire,

[45] Cfr. Skolem [1962].

[46] Cfr. da Costa [1974], p. 308. Alla pagina precedente: "È evidente che lo studio dei sistemi contraddittori sarebbe altrettanto interessante che, per esempio, lo studio delle geometrie non euclidee: ci faremmo un'idea più precisa della natura di certi paradossi, potremmo vedere più chiaramente le connessioni fra i vari princìpi logici necessari a ottenere determinati risultati, ecc.".

[47] Marconi [1979], p. 55.

[48] Cfr. da Costa [1974], pp. 308-311.

[49] Cfr. *ivi*, p. 312.

sensibili al grado di contraddittorietà dell'universo del discorso"[50]. Per calcoli di questo tipo, la scuola paraconsistente aveva prodotto numerosi risultati sintattici (ad esempio la loro riproduzione, anziché in forma assiomatica, in deduzione naturale alla Gentzen) e metalogici (addirittura semantiche algebriche rispetto a cui si dimostravano la completezza e la decidibilità)[51].

Dove stava il "trucco"? Anche in questo caso, si trattava di riformulare la negazione in modo da indebolirla – anzi da renderne addirittura indeterminato il senso. Intuitivamente (e mi rifaccio all'esposizione di Marconi), data una formula α del sistema di da Costa, $\sim\alpha$ come sua "negazione" esprimerebbe una *classe*, un "insieme-negazione", in cui ciascun elemento si oppone in qualche modo ad α: ciò si adatterebbe, dice Marconi, a "una certa indeterminatezza della negazione in una teoria dialettica", perché "è come se la negazione dialettica non 'scegliesse' fra i vari elementi" che, in più modi, "si oppongono" a un elemento dato: "un concetto più generico, meno univocamente determinato del concetto della controparte ontologica della negazione classica"[52]. Dunque, si introduce al posto della "negazione forte" tradizionale una sorta di negazione debole (così debole che non soddisfa neanche i requisiti inferenziali minimali della negazione, ossia contrapposizione e riduzione all'assurdo)[53]. Ora, assunti senz'altro come corretti i calcoli logici del saggio, ciascuno dei livelli della gerarchia è non banale – appunto e solo per quell'indebolimento: come ammette da Costa, se indichiamo al modo usuale con "$\neg$" la negazione "che ha tutte le proprietà della negazione classica", il sistema viene banalizzato da "ciascuna formula del tipo $\alpha \wedge \neg\alpha$"[54].

[50] Marconi [1979], p. 53.

[51] Cfr. ad esempio Raggio [1968], da Costa e Alves [1976].

[52] Marconi [1979], pp. 53-54.

[53] Su questo, cfr. Priest e Routley [1989c], p. 165.

[54] Cfr. da Costa [1974], p. 311 (ho invertito tilde e gancio rispetto all'esposizione di da Costa). Che questa nozione di negazione sia implausibile, quanto vaga, è ammesso anche da alcuni paraconsistentisti. Secondo Priest e Routley, "la negazione di da Costa non è affatto una negazione [...], bensì un funtore radicalmente intensionale di qualche sorta. [...] A e ~A sono sub-contrarie, non contraddittorie. Di conseguenza, la negazione di da Costa non è una negazione, visto che la negazione è un funtore che forma contraddittori, non un funtore che forma sub-contrari. [...] ~A è dunque un sub-contrario di A,

Questo trucco è anche alla base della teoria paraconsistente degli insiemi proposta da da Costa, costruita sfruttando il calcolo paraconsistente $C^{=}_1$ e chiamata NF_1 (il sistema di Quine di cui ho detto sopra sarebbe dunque "NF_0"). NF_1 è contraddittoria (vi si deriva ad esempio il paradosso di Russell)[55], e tuttavia secondo da Costa sarebbe interpretabile in NF_0. Si dovrebbe cioè poter dimostrare, per induzione sulla complessità di α, che:

$$(TR)\ \vdash_{NF0} \alpha \Leftrightarrow \vdash_{NF1} \alpha^*$$

ossia una formula è un teorema di NF_0 (una teoria *in*contraddittoria, si badi bene) se e solo se la sua *-trasformata è un teorema di NF_1 (una teoria contraddittoria). La *-trasformazione però consiste fra l'altro nel sostituire sistematicamente ogni occorrenza di "¬" con "~"[56]. Ci viene detto che, in corrispondenza alle gerarchie paraconsistenti, esistono anche calcoli NF_2, ..., NF_ω, di forza crescente (e la "forza" consiste nella capacità di dare esistenza a insiemi antinomici), ma con una debolezza deduttiva corrispondente. Comprendiamo già perché anche l'assenza di restrizioni alla formulazione del principio di astrazione in questo tipo di teorie è ancora dovuta a un trucco con la negazione. La formulazione quineana di (PC_{NF}) richiedeva che $\alpha[x]$ fosse una formula stratificata, mentre NF_1 ammette che la comprensione si applichi anche a formule non stratificate, *purché* $\alpha[x]$ non contenga occorrenze di "¬"[57].

Ora, una logica che ammette "contraddizioni deboli" come $\alpha \wedge \sim\alpha$, ottenute con una negazione debole (anzi, a dir poco ingannevole),

ma quale? [...] Non essendoci altre costrizioni su ~ che determinino quale funtore di subcontrarietà esso sia, la risposta a tale domanda dev'essere radicalmente indeterminata. La mancanza di un autentico operatore per la negazione nei sistemi C è una mera omissione? La risposta è un rapido e semplice 'No'. Perché se introducessimo un operatore, ·, con le ovvie condizioni per la negazione:

$v(\cdot A) = 1$ se e solo se $v(A) = 0$

è facile vedere che la non-paraconsistenza verrebbe ripristinata. Perché allora $(A \wedge \cdot A) \models_C B$. Perciò i sistemi C ottengono la loro paraconsistenza solo facendo a meno della negazione" (Priest e Routley [1989c], pp. 163-166).

[55] Cfr. da Costa [1974], p. 320.

[56] Cfr. *ivi*, p. 321.

[57] Cfr. *ivi*, pp. 319 ss e le osservazioni di Marconi a p. 306.

può ammettere, viene aggiunto, nel suo universo del discorso oggetti "debolmente contraddittori", e può trattare le proprietà formali di tali oggetti. Ma quanto occorre indebolire la logica per poter trattare un circolo quadrato? Se si segue lo spirito di questo genere di logiche paraconsistenti, per cui si possono esprimere e trattare i paradossi insiemistici e semantici solo in quanto si indebolisce la logica sottostante al discorso che ne parla, si dovrà concludere che l'abolizione di ogni restrizione espressiva equivale alla assoluta debolezza sintattica e semantica della logica corrispondente, e della "negazione" che vi compare.

Questo è ciò che è accaduto nei tentativi compiuti da da Costa, Arruda e altri. La logica abbinata a tali esperimenti di insiemistica paraconsistente con (PC) ammesso nella sua piena potenza ci dà un'idea dei risultati. Nei sistemi di Arruda, non vale il teorema di deduzione o di Herbrand-Tarski, ossia, con Γ insieme di formule:

(THT) $\Gamma, \alpha \vdash \beta \Leftrightarrow \Gamma \vdash \alpha \rightarrow \beta$[58].

Arruda e da Costa hanno poi costruito teorie degli insiemi ZF_n, modellate sulla teoria classica di Zermelo-Fraenkel cui si accennava sopra, con una logica priva anche del *modus ponens*[59]. Tolto ZF_1, gli altri sistemi sono tali che vi si dimostra che $\forall xy(x = y)$ – ossia che tutto è identico a tutto[60].

Questa era anche per Aristotele una conseguenza della negazione di (NC): "se relativamente ad un medesimo soggetto sono vere, ad esempio, tutte le affermazioni contraddittorie, è evidente che tutte quante le cose si ridurranno a una sola"[61]. Ma per quanto si insista nell'intendere la dialettica hegeliana come una teoria che ospita una

[58] Cfr. Arruda [1967]. Vedremo che (THT) non vale neanche in logica della rilevanza, ma in quel caso vi è un teorema sostitutivo di "deduzione rilevante", e soprattutto, l'esclusione è seriamente motivata.

[59] In effetti, qualcosa del genere è stato tentato anche per trattare i paradossi semantici dell'autoreferenzialità, di cui si diceva nel capitolo precedente. Ad esempio, Fitch [1953] suggerisce di rinunciare al *modus ponens* per aggirare il paradosso del mentitore.

[60] Cfr. Marconi [1979], p. 56.

[61] *Met.* 1007b17-21.

certa indistinzione o indeterminatezza concettuale, è ben difficile che costruzioni formali di questo tipo, semanticamente e sintatticamente debolissime, siano assimilabili alla dialettica: se non altro perché, com'è noto, nella Prefazione della *Fenomenologia* Hegel si è emancipato piuttosto consapevolmente dal "formalismo dell'indifferenza", in cui "assistiamo al dissolvimento di tutto ciò che è differenziato e determinato", dato che "nell'Assoluto, nello $A = A$, non ci sono certe possibilità, perché lì tutto è uno"[62]. E dopo aver avviato la *Logica* con la famosa identificazione di *Sein* e *Nichts*, che è compiuta in una pagina e mezza, Hegel fa seguire venticinque pagine di note per spiegare come ciò non implichi la negazione del *Dasein*, della determinatezza della cosa, perché qui "non si parla di un tal qualcosa, ma unicamente delle pure astrazioni dell'essere e del nulla". Fra le conseguenze che *non* bisogna trarre da quell'identificazione vi è che "dunque è lo stesso che io sia o non sia, che questa casa sia e non sia, che questi cento talleri siano, o non siano, nel mio patrimonio" (ossia ciò che secondo Aristotele era l'effetto della negazione di (NC)). "Qui *non si parla di un essere determinato*"[63], dice Hegel.

Vorrei infine far notare che qualcosa di simile ai "risultati" paraconsistenti sopraesposti si ottiene anche apportando a (PC) soltanto la restrizione minima che la condizione $\alpha[x]$ valga per almeno un oggetto:

$(PC_{E!})$ $\exists x\alpha[x] \rightarrow \exists y\forall x(x \in y \leftrightarrow \alpha[x])$.

Una logica totalmente *classica* abbinata a $(PC_{E!})$ ci dà un sistema non contraddittorio. Solo che in un sistema del genere, in primo luogo, ogni oggetto è identico al suo singoletto; infatti in logica (classica) dato un termine singolare t vale che $\exists x(x = t)$[64], sicché da $(PC_{E!})$ abbiamo che vi è un y, che possiamo indicare con $\{t\}$, tale che:

$\forall x(x \in \{t\} \leftrightarrow x = t)$,

[62] Cfr. *Phän*, pp. 12-13.
[63] Cfr. *WL*, p. 74, corsivo mio.
[64] Com'è noto, questa assunzione di denotatività dei termini singolari viene peraltro messa in questione nelle varie logiche libere – cfr. Bencivenga [1976], [1986].

quindi per particolarizzazione:

$\{t\} \in \{t\} \leftrightarrow \{t\} = t$

e dato che in questa concezione $\forall x(x \in x)$ è un teorema, $t = \{t\}$. In generale, in questa sistemazione $\forall xy(x \in y \leftrightarrow x = y)$, ossia appartenenza e identità coincidono. Come se non bastasse, dato che $\forall x(x = x)$ e quindi, per logica (classica) $\exists x(x = x)$, ancora da ($PC_{E'}$) abbiamo che:

$\exists y \forall x(x \in y \leftrightarrow x = x)$

e di conseguenza:

$\exists y \forall x(x = y \leftrightarrow x = x)$

da cui evidentemente:

$\exists y \forall x(x = y)$

ossia c'è al massimo una cosa: abbiamo un monismo assoluto. Occorreva presentare calcoli logici radicalmente alternativi a quello classico, come C_n, C^*_n o $C^=_n$, per raggiungere "risultati" non molto migliori di quelli ottenibili *classicamente*, con una minima limitazione di (PC)?

3. *La logica della rilevanza*

Logica dialettica, logica classica e non-contraddittorietà del mondo, di R. Routley e R.K. Meyer[65], è forse ancor oggi il miglior tentativo di formalizzare la dialettica realizzato nell'ambito delle logiche non scotiane. Il motivo di questa superiorità è che vi si fa uso della più nota, accreditata e sviluppata di tali logiche, della cui elaborazione Routley e Meyer sono stati protagonisti: la logica della rilevanza. I suoi fautori la chiamano spesso *relevant logic*, logica *rilevante*, a intendere che si tratta dell'unica vera logica, di un sistema che si pone come alternativa radicale al paradigma classico. Anche l'uso del sin-

[65] Routley e Meyer [1976], pp. 324-353.

golare è convenzionale, nel senso che abbiamo qui a che fare in realtà con un vasto insieme di sistemi sviluppati a partire dagli anni Sessanta con i lavori pionieristici di A.R. Anderson e N. Belnap. La tradizione rilevantista è oramai ben consolidata dal punto di vista matematico, vanta numerosi risultati metateorici, e ha applicazioni assai vaste sia in matematica che in filosofia e nella *computer science*. Non abbiamo qui a che fare con sistemi costruiti *ad hoc* per dar conto della dialettica hegeliana o marxiana, ma con una posizione che avanza ragioni autonome – e, come vedremo, a volte piuttosto persuasive – a favore dell'abbandono della legge di Scoto. Come Hegel reagì contro la combinatoria del XVIII secolo la quale, persuasa che "il contraddittorio non si può rappresentare né pensare", era da lui ritenuta incapace di render conto dell'autentica razionalità e dello sviluppo della filosofia come scienza; così i rilevantisti reagiscono contro l'attuale logica formale classica, considerandola incapace di render conto del nostro autentico procedere inferenziale. Insomma: l'attacco più serio che sia mai stato condotto, in generale, contro la maggiore del sillogismo popperiano[66].

Per queste ragioni, fornirò un'esposizione della logica della rilevanza più dettagliata di quella offerta sopra per gli altri formalismi con cui si è tentato di esprimere la dialettica (mi concentrerò soprattutto sui sistemi R ed E)[67]. Cercherò poi di mostrare in primo luogo come, quando questo tipo di teorie viene utilizzato per ammettere

[66] Ciò non vuol dire che la concezione rilevantista di per sé implichi la paraconsistenza. Anderson e Belnap, ad esempio, non erano certo disposti ad ammettere contraddizioni vere; e naturalmente, si può sostenere che vi sono teorie interessanti e non banali che ospitano contraddizioni (la teoria ingenua degli insiemi, ad esempio) senza impegnarsi a sostenere che le contraddizioni ospitate da quelle teorie sono vere. Ma, come già si diceva all'inizio di questo capitolo, il venir meno di (PS) di per sé toglie alle contraddizioni uno dei principali motivi che le rendono indesiderabili; di qui la prossimità fra i due temi.

[67] Si indica con R il sistema detto dell'implicazione rilevante, sviluppato originariamente da Belnap, e con E il sistema detto dell'*implicitazione* (questa traduzione del controverso termine *entailment* mi pare sia oramai invalsa nelle discussioni italiane in materia: cfr. Pizzi [1987], p. 8). Peraltro, E è sostanzialmente un'estensione modale di R, perché la sua caratteristica essenziale è quella di aggiungere la necessità all'implicazione rilevante formalizzata in R.

contraddizioni, vi ritornano certe alterazioni della logica classica, molto simili a quelle introdotte nei tentativi già incontrati in precedenza: ad esempio, la risemantizzazione della negazione e il rifiuto del teorema di deduzione. In secondo luogo, evidenzierò le difficoltà e gli inconvenienti più strettamente logici cui il "trattamento rilevantista della dialettica" va incontro. In terzo luogo, sosterrò che l'interpretazione della dialettica hegeliana sottesa a questo trattamento è inattendibile.

3.1 Entailment

Il problema di partenza è il condizionale materiale. Non è un caso che (PS) nella stessa logica classica venga chiamato un *paradosso*. *L'ex falso quodlibet* è anche chiamato paradosso *negativo*, perché vi compare la negazione. Il suo reciproco è il paradosso *positivo*. Consideriamo il seguente ragionamento:

(1) $\alpha \vdash \beta \rightarrow \alpha$

che è facilmente dimostrabile in deduzione naturale, ad esempio come segue:

(1)	1	α	Ass
(2)	2	β	Ass
(3)	1, 2	$\alpha \wedge \beta$	1, 2, I$\wedge$
(4)	1, 2	α	3, E$\wedge$
(5)	1	$\beta \rightarrow \alpha$	2, 4, I$\rightarrow$

Questo schema dice che se vale una qualunque formula α, allora α è implicata da qualunque formula β (*verum ex quolibet*, dicevano i medievali). Per notarne l'aspetto paradossale occorre fornire un contenuto. Ad esempio, realizza questo schema il ragionamento per cui "la terra è rotonda, quindi, se i maiali volano, allora la terra è rotonda". La paradossalità aumenta, se consideriamo che, essendo β una formula qualunque, lo schema è esemplificato anche dal ragionamento per cui "la terra è rotonda, quindi, se i maiali *non* volano, allora la terra è rotonda".

Aggiungendo alla prova un ulteriore passo di (I→) otteniamo il teorema corrispondente, detto ragionamento *a fortiori* o anche legge di attenuazione condizionale:

(AC) $\alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha)$.

I paradossi dell'implicazione materiale dipendono dal fatto che il connettivo del condizionale, nella sua versione classica-estensionale, non esprime alcun nesso causale, né d'altro genere, fra antecedente e conseguente. Il condizionale materiale sta semplicemente per una funzione di verità – la quale afferma solo che non si dà il caso che l'antecedente sia vero e il conseguente falso[68]. La stranezza di (AC) e (PS), infatti, dipende dal fatto che noi non avvertiamo alcuna connessione, ad esempio, fra la rotondità della terra e il fatto che i maiali volino (o non volino). Invece, per accettare un asserto della forma "se... allora..." richiediamo intuitivamente che antecedente e conseguente abbiano una qualche connessione di contenuto. Com'è chiaro, l'analogia esistente fra il condizionale e il segno metalinguistico di asserzione fa sì che il problema si rifletta immediatamente sulle proprietà del senso classico della deduzione: il problema del nesso fra premesse e conclusioni. In (AC) e (PS), messe in forma di argomento (ad esempio come nella (1)) la conclusione è *irrilevante* quanto al contenuto rispetto alle premesse da cui la si ricava.

Le logiche della rilevanza mirano a ovviare a tutto ciò, imponendo "restrizioni molto precise sul modo in cui procedono le nostre dimostrazioni", che rendano conto "dell'elemento di necessità presente nel rapporto che intercorre tra premesse e conclusione in un'inferenza corretta"[69].

3.1.1 *Nota: implicazione o condizionale?*

I rilevantisti parlano indistintamente di "implicazione" e di "condizionale". Io stesso ho annunciato che l'avrei fatto in questo libro

[68] La "scocciatura" però, come abbiamo visto fin dall'inizio, non è aggirabile utilizzando un'implicazione intensionale o stretta alla Lewis (per la quale vale comunque l'*ex contradictione quodlibet*, e valgono i paradossi dell'implicazione stretta), e non è neppure un mero problema di trattamento dei condizionali controfattuali. Sull'analisi intensionale dei controfattuali, naturalmente, è d'obbligo il riferimento a Stalnaker [1968] e [1984] cap. 7, e a Lewis [1973].

[69] Pizzi [1987], pp. 10 e 17.

(e riprenderò a farlo fra poco), ma quando è proprio la questione del condizionale a essere in gioco bisogna quantomeno ricordare la nota difficoltà quineana. Quine ci ha insegnato ad essere molto accorti sulla distinzione fra "se... allora..." e "... implica...": il primo è un connettivo (lega gli enunciati), il secondo è un verbo (lega i nomi). E per Quine, tutta la logica intensionale è macchiata delle grandi colpe dell'essenzialismo e della confusione uso/menzione, fin da quando, volendo esprimere la *necessità* del nesso fra α e β, Lewis, anziché scaricarla nel metalinguaggio come dimostrabilità o deducibilità ($\vdash \alpha \rightarrow \beta$), l'ha ricacciata nel linguaggio oggetto, coniando l'implicazione stretta[70]. Mancando della distinzione, la logica della rilevanza è stata accusata di essere incappata nella stessa confusione di livelli.

Tuttavia, si è opportunamente fatto notare[71] che ciò che è in questione nel problema della rilevanza è una più generale relazione di implicazione logica: qualcosa che, pur senza trascurare le distinzioni gerarchiche, dovrebbe valere per la *totalità* dei livelli logici in cui si articola l'inferenza. Che il problema sia più generale, lo si desume appunto dal fatto che, nella stessa prospettiva classica, il nesso rappresentato dal condizionale materiale è riflesso nel segno metalinguistico di asserzione (questo è il ruolo della regola ($I\rightarrow$) nel nostro calcolo della deduzione naturale, e di (THT) in assiomatica). Una riforma dell'uno sarà quindi connessa a una revisione dell'altro. Rovesciando l'accusa, Anderson e Belnap non solo hanno asserito la rispettabilità della posizione che "confonde" i livelli, intendendo riferirsi all'inferenza in generale, ma hanno gettato sospetti sulle distinzioni di stampo quineano[72].

3.2 *Guai per la legge di Scoto*

Veniamo ora alla critica della logica della rilevanza nei confronti di (PS). Presentando la prova della legge di Scoto nel cap. 1, ci chiedemmo cosa si poteva discutere in una derivazione che, per ripetere

[70] Cfr. Quine [1966], pp. 226ss.
[71] Cfr. Dunn [1986], pp. 120-121.
[72] Cfr. Anderson e Belnap [1975], p. 473.

Popper, dovrebbe essere accettata da ogni essere pensante. I rilevantisti si sono concentrati su (MTP) che, come si è detto, è la regola di derivazione:

$$\frac{\alpha \vee \beta\ ,\ \neg\alpha}{\beta} \qquad \text{(MTP)}$$

Se si accetta la validità della legge di doppia negazione forte, (MTP) equivale alla cosiddetta "regola γ" di Ackermann, la quale poi non è altro che un modo di esprimere il *modus ponens* per il condizionale materiale classico:

$$\frac{\neg\alpha \vee \beta\ ,\ \alpha}{\beta} \qquad (\gamma)$$

L'ammissibilità della regola γ era appunto il primo nella lista dei problemi centrali per la logica della rilevanza sollevati da Anderson[73]. In generale, la soluzione dei rilevantisti è (salvo precisazioni) rifiutare (γ) e (MTP) in blocco[74]. Nei sistemi della rilevanza E e R, infatti, è facile provare almeno:

$$\alpha \wedge \neg\alpha \rightarrow \alpha \wedge (\neg\alpha \vee \beta)$$

da cui, se valessero i principi in questione, (PS) seguirebbe per transitività. Come afferma Pizzi, "chi trova implausibile l'assenza di questa regola fondamentale [*scil.* (MTP)] ha certamente motivo per ritenere infondato nel suo complesso il programma di ricerca sulla logica rilevante"[75]. Tuttavia, i rilevantisti hanno condotto su questo punto un'osservazione che ci interessa, perché mette in questione direttamente la legittimità di (PS) e gli argomenti usati da Popper e Lewis. Riproduciamo la derivazione di (PS) che ho proposto all'inizio:

[73] Cfr. Anderson [1963].

[74] Cfr. Routley e Routley [1972]; Dunn [1986], pp. 151 ss; Read [1988], pp. 31 ss. Le precisazioni sono, fra l'altro, che (γ) o (MTP) potrebbero essere accolte come regole di inferenza limitate, nel senso che si assegnerebbe loro un funzionamento analogo alla regola di necessitazione in logica modale: ad esempio, da $\alpha \vee \beta$ e $\neg\alpha$ derivare come teorema β, solo se ambo le premesse sono già teoremi del calcolo.

[75] Cfr. Pizzi [1987], p. 30.

(1)	1	$\neg\alpha$	Ass
(2)	2	α	Ass
(3)	2	$\alpha \vee \beta$	2, I$\vee$
(4)	1, 2	β	1, 3, MTP
(5)	1	$\alpha \rightarrow \beta$	2, 4, I$\rightarrow$
(6)		$\neg\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta)$	1, 5, I$\rightarrow$

Interpretiamo la dimostrazione secondo le nostre intuizioni semantiche standard e supponiamo che, se si assume una formula, è nell'ipotesi che sia vera, e, assumendone la negazione, è nell'ipotesi che sia falsa. Allora, per il passo (1) α è falsa. Per il passo (3), almeno una fra α e β deve essere vera. (MTP) ci fa concludere β, al passo (4). Ma, sempre secondo le nostre intuizioni standard, al passo (2) α è *vera*. Ciò rispecchia semplicemente il fatto che abbiamo a che fare con una situazione incoerente (assumiamo sia α che $\neg\alpha$ ossia, semanticamente, α è ipotizzata vera e falsa), e questo, dicono i rilevantisti, *non è* l'ambito in cui (MTP) può operare in modo appropriato.

Le altre regole non sono qui in discussione (in effetti, si potrebbe dire che (I$\rightarrow$), in quanto consente lo scaricamento di assunzioni, in certo modo lo è; ma su questo tornerò poi); (I$\vee$) e, se vogliamo provare la versione importata (PS_i) della legge di Scoto, (E$\wedge$), riflettono semplicemente proprietà vero-funzionali di congiunzione e disgiunzione. (MTP) però nella prova consente di inferire β al passo (4) solo perché noi abbiamo *cominciato* con l'assumervi sia $\neg\alpha$ che α, e da quest'ultima abbiamo inferito $\alpha \vee \beta$. In situazioni incoerenti, in cui cioè $\neg\alpha$ e α siano entrambe vere (e quindi anche entrambe false), anche $\neg\alpha$ e $\alpha \vee \beta$ lo sono, qualsiasi cosa dica β, e in particolare anche se β è (semplicemente) falsa. Quindi, (MTP) non è una buona regola d'inferenza perché non preserva la verità: può condurre da premesse vere (e false) a una conclusione (solo) falsa[76].

[76] Cfr. Dunn [1986], pp.152-153; Priest [1980], pp. 622-623.

3.3 *Accorgimenti sintattici*

La possibilità che (PS) muoia di morte naturale, anziché venire aggirata (come avveniva nei sistemi brasiliani) mediante l'indebolimento estremo delle regole d'inferenza, dà nuova linfa alla prospettiva paraconsistente. Naturalmente, fin qui il legame con la dialettica hegeliana è ancora nullo. Se accettiamo la minore dell'argomento popperiano, come si è detto più volte, il vero problema è quello di introdurre la contraddizione nel mondo: è una questione di ontologia e semantica, mentre qui si tratta (ancora) di discussioni principalmente *proof-theoretic*, ancorché filosoficamente motivate. Tuttavia, potremmo essere già indotti, per dirla con Wittgenstein, a "cambiare l'*atteggiamento* nei confronti della contraddizione"[77]: abbiamo calcoli che ci mostrano concretamente come sia possibile compiere inferenze anche in presenza di contraddizioni formali. Dopotutto, forse noi *possiamo* ragionare anche se ci contraddiciamo, senza cominciare a dedurre sistematicamente qualunque cosa da qualunque altra[78].

Accennerò ora solo a qualche interessante aspetto dei calcoli in questione, soffermandomi sul problema metalogico della "deduzione rilevante". Fin dal sistema di base R, la rilevanza delle premesse delle inferenze accettate rispetto alla conclusione viene evidenziata, anzitutto, attraverso un'indicizzazione delle formule utilizzate nei vari passi delle deduzioni. Questa è una delle ragioni per cui i sistemi rilevanti si prestano soprattutto a un'esposizione in termini di deduzione naturale, ossia con una notazione – come quella usata nelle derivazioni di questo libro – che tiene conto delle assunzioni da cui effettivamente dipendono le formule. Assegnando un numerale alle singole assunzioni, lo si può poi riportare attraverso le varie applicazioni di regole d'inferenza, tenendo così traccia delle ipotesi effetti-

[77] Cfr. Wittgenstein [1956], p. 140.

[78] Ciò per i rilevantisti-paraconsistentisti ha più di qualche applicazione in *computer science*. Un computer contiene una gran quantità di informazioni, ed è ben possibile che fra esse ve ne siano alcune che si contraddicono a vicenda. Ma allora, dicono questi logici, se volete essere sicuri che il computer della CIA non deduca da informazioni incoerenti sulla vostra carta di credito che siete un terrorista, dovreste dotarlo di una logica rilevante.

vamente utilizzate[79]. Ovviamente, qui sono le regole che devono variare rispetto alla logica classica (e con esse, le corrispondenti leggi), perché sono ammesse solo deduzioni rilevanti. Per farci un'idea di cosa si intenda qui per "deduzione rilevante", ad esempio, osserviamo che non si può ammettere (I$\wedge$), considerata responsabile della derivazione del paradosso positivo (AC). Consideriamo di nuovo, infatti, le prime quattro righe della prova di (AC) vista sopra:

(1)	1	α	Ass
(2)	2	β	Ass
(3)	1, 2	$\alpha \wedge \beta$	1, 2, I$\wedge$
(4)	1, 2	α	3, E$\wedge$

Al passo (4), noi abbiamo di nuovo la α del passo (1). La differenza è che mediante (I$\wedge$) si è fatto in modo che fosse indicizzata "1, 2", come si vede nella colonna delle assunzioni. Questa è una deduzione *irrilevante*, perché β non è stato effettivamente usato per derivare α in (4)[80]. In modo corrispondente,

$\alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha \wedge \beta)$ [*Legge di aggiunzione*]

non sarà un teorema della logica della rilevanza[81].

L'originalità di questi sistemi dal punto di vista sintattico, dunque, si gioca sull'uso di accorgimenti che consentano di evitare la derivabilità dei due paradossi della rilevanza, (AC) e (PS). Sono possibili sistemazioni diverse, su cui non mi soffermerò[82]. Ciò che conta è il senso complessivo conferito in questi sistemi alla "connessione" fra premesse e conclusione, o fra antecedente e conseguente. Questo sarebbe manifestato dal metateorema valido per R e E, esprimente la

[79] Cfr. Dunn [1986], pp. 139ss.

[80] Dunn dice che simili manovre "irrilevanti" nelle derivazioni classiche equivalgono a "riciclare danaro sporco passando per il Messico" (*ivi*, p. 140).

[81] Ricordiamo come il rifiuto dell'aggiunzione sia caro a quei dialettici i quali, seguendo l'interpretazione Mure-Hösle di cui si diceva al cap. 1, sostengono che per una "congiunzione dialettica" non vale (I$\wedge$), visto che i congiunti mutano di significato a seconda che siano considerati separatamente o congiuntamente.

[82] Cfr. Dunn [1986], pp. 124 ss.

cosiddetta condizione debole di rilevanza o proprietà della condivisione di variabile:

(PCV) Se $\alpha \rightarrow \beta$ è una tesi del sistema, allora α e β hanno almeno una variabile enunciativa in comune.

Tale principio esprime l'idea rilevantista che il nesso fra antecedente e conseguente debba fondarsi su una qualche "analiticità", o su una connessione di contenuto. Questo è precisamente ciò che non accade in base al senso meramente materiale-classico del condizionale[83].

Consideriamo ora (I→). Come si diceva questa regola simula in deduzione naturale il teorema di deduzione di Herbrand-Tarski (THT), del quale sappiamo già che dice:

(THT) $\Gamma, \alpha \vdash \beta \Leftrightarrow \Gamma \vdash \alpha \rightarrow \beta$.

Se teniamo presente

(1) $\alpha, \beta \vdash \alpha$

che vale per mera definizione tradizionale di "$\vdash$", (THT) ci conduce direttamente a (AC), al paradosso positivo:

$\vdash \alpha \rightarrow (\beta \rightarrow \alpha)$.

Il problema è sempre che in (1) β è irrilevante. Una deduzione della forma

$\Gamma, \alpha \vdash \beta$

è rilevante rispetto ad α solo se α è stato davvero usato per derivare β. "Davvero usato" qui significa all'incirca: c'è una catena di applicazioni di (E→) o *modus ponens* che parte da α e arriva a β, con un indice posto nella riga in cui compare α e che si trasmette ogni volta che almeno una delle due premesse del *modus* lo contiene, fino a β. Allora, (THT) va rivisto in modo da consentire il passaggio da $\Gamma, \alpha \vdash \beta$ a $\Gamma \vdash \alpha \rightarrow \beta$ solo se la deduzione di β è rilevante rispetto ad α. Una

[83] Cfr. *ivi*, pp. 145-146 e, per una prova di (PCV), Anderson e Belnap [1975], sez. 22.1.3.

deduzione sarà infine rilevante *simpliciter* se e solo se lo è rispetto a tutte le assunzioni usate[84]. Lo stesso accorgimento si rifletterà nella formulazione di (I→) in deduzione naturale: potremo passare da $\alpha \vdash \beta$ a $\vdash \alpha \rightarrow \beta$ mediante (la revisione di) (I→) solo se α è effettivamente rilevante nella derivazione di β.

3.4 *Dialettica e dialeteismo, ovvero la semantica a mondi impossibili*

Ora che ci siamo fatti un'idea delle caratteristiche sintattiche salienti della logica della rilevanza, torniamo al saggio di Routley e Meyer. Berti lo presenta come "il tentativo più convincente di formalizzare la dialettica o comunque di mostrare la possibilità della contraddizione"[85]. Ai nostri fini, una delle cose che lo rendono estremamente interessante è la sua determinazione del rapporto che potrebbe sussistere fra logica formale e logica dialettica. Anche per Routley e Meyer, come per Rogowski, la dialettica include in sé la logica formale come suo caso particolare. L'"inclusione" non è intesa nel senso tradizionale (secondo cui un sistema ne estende propriamente un altro, se include tutti i teoremi di questo e dimostra qualcosa in più), bensì in un senso informale, analogo a quello in cui, ad esempio, si dice che la fisica relativistica "include" la fisica newtoniana come sua approssimazione, valida per velocità molto piccole rispetto a quella della luce. Sennonché qui non si tratta di velocità, ma di contraddizione. La dialettica è, infatti, intesa senz'altro come quella logica, la quale assume che vi siano "contraddizioni reali", ossia "che a ogni tempo dato può sussistere una contraddizione"[86]. Dunque, si estende oltre la logica classica perché, affermando la contraddittorietà (parziale) del mondo, tratta di quelle realtà contraddittorie di cui questa non può dar conto.

Sappiamo anzitutto che questa estensione della logica formale non può essere effettuata nel senso di Rogowski o di qualunque altra

[84] Cfr. Dunn [1986], pp. 133-136, e Pizzi [1987], p. 15.
[85] Berti [1987], p. 269.
[86] Cfr. Routley e Meyer [1976], p. 326.

logica polivalente, perché la dialettica hegeliana, come abbiamo già visto, è manifestamente bivalente:

> Una condizione di adeguatezza, quindi, per una logica dialettica (di base) è che essa abbia un'analisi semantica non-classica a due valori, essendo i valori proprio il vero e il falso. [...] In breve, sebbene la logica dialettica non sia lo stesso che la logica classica, essa non è adeguatamente rappresentata come una logica polivalente. L'unica reale alternativa è considerare la logica dialettica come una logica intensionale a due valori.[87]

Nella seconda parte di questo libro mostrerò che – a parte i numerosi motivi di insoddisfazione che, come abbiamo visto, Hegel avrebbe manifestato verso le teorie degli insiemi e gli approcci meramente estensionali – c'è del buono nell'idea che la dialettica abbia essenzialmente a che fare con entità intensionali. Routley e Meyer, inoltre, hanno senz'altro il merito di rimettere al centro la semantica. Non è solo escogitando nuove forme logiche, o aggiustamenti nella teoria della dimostrazione, che si può dar conto della dialettica:

> E ci sono, indipendentemente, buone ragioni per ritenere molto promettente l'approccio semantico, in particolare per il fatto che la semantica rivela meglio della sintassi ad essa associata che cosa capita, in termini filosofici, nella logica dialettica ortodossa. [...] La portata principale della logica dialettica, che include la logica formale, è dunque semantica.[88]

[87] *Ivi*, pp. 328-329. Forse qualche lettore si starà domandando come si possa avere una semantica bivalente e nello stesso tempo negare la validità generale della legge di non contraddizione. In realtà, il "principio di bivalenza" è assunto da questi autori come se affermasse che vi sono due valori di verità: vero e falso. Ciò che consentirebbe l'esistenza di contraddizioni vere è il venir meno di quello che a volte si chiama principio di *escludenza*, o di determinatezza, e che è una controparte semantica di (NC): ogni enunciato ha (al massimo) un valore di verità, ovvero i valori di verità si escludono. Come sappiamo, i paraconsistentisti sostengono che, per qualche α, α può avere entrambi i valori di verità, essere vera e falsa. Resta naturalmente da chiedersi perché mai "essere sia vero che falso" non esprima un terzo valore di verità, visto che (a) non coincide con l'essere (solamente) falso o (solamente) vero, e (b) tuttavia non equivale a "essere non valutato", come accade a certi enunciati (con presupposizioni false, predicati vaghi o termini non denotanti) negli approcci supervalutazionali (cfr. ad esempio Van Fraassen [1966], Fine [1975]). In altre semantiche paraconsistenti di tipo algebrico, la tradizionale valutazione delle formule, intesa come una funzione da formule a valori di verità, è sostituita da una relazione fra formule ed elementi dell'insieme {{1}, {0}, {1, 0}}. Le formule paradossali sono per l'appunto quelle relazionate a {1, 0}, ossia all'insieme che ha come suoi elementi il vero e il falso (cfr. ad esempio Priest [1995], p. 189; Priest [1998], pp. 412-413).

[88] Routley e Meyer [1976], p. 328.

Routley e Meyer affermano, come Rogowski, che una logica dialettica compiuta dovrebbe anche includere il "mutamento nel tempo". Tuttavia, poiché si tratta di nozioni già formalizzate nelle varie logiche intensionali con operatori temporali, "se una soddisfacente logica dialettica statica può essere progettata, allora essa può essere direttamente espansa in una logica dinamica"[89]: l'operazione di estensione è, cioè, meramente tecnica. Se, dunque, la logica dialettica deve includere il tempo, il problema della sua compatibilità con la logica formale non è un problema di temporalità, bensì di contraddizione. Si tratta, precisamente, di evitare (PS), che "diffonde ciascuna contraddizione ovunque", e trasforma "una semplice [ossia parziale, determinata] contraddittorietà, su cui si può sviluppare la logica dialettica, in contraddittorietà assoluta, che renderebbe la logica senza valore"[90]. La formalizzazione della dialettica, però, esige non solo una ridefinizione dell'implicazione, ma – ancora una volta – anche della negazione. E si tratta, anche in questo caso, di un indebolimento del suo senso classico, attuato attraverso l'introduzione di una negazione non standard, detta *negaziome* (sia ancora "~"). Per capire di che si tratta, occorre addentrarci nella semantica proposta dal saggio citato.

Sul piano semantico, come detto, la logica dialettica deve essere anche intensionale. Routley e Meyer propongono infatti uno sviluppo paraconsistente della semantica a mondi possibili utilizzata per i sistemi rilevanti R ed E, ma che faremmo forse meglio a chiamare "semantica a mondi impossibili". Lo si capisce: affermare che la dialettica estende la logica formale perché sostiene che vi sono contraddizioni vere, equivale ad affermare che la sua semantica ammette mondi (parzialmente) autocontraddittori, e che fra questi vi è anche il mondo reale. Si introduce quindi come struttura-modello una quintupla $\langle K, O, o, +, R \rangle$, così intesa: K è un insieme di mondi; O è un sottoinsieme di K, costituito dai mondi ospitanti contraddizioni; o è un elemento di O, che rappresenta il mondo reale; + è un'opera-

[89] *Ivi*, p. 329. Per una diversa concezione della logica dialettica dinamica, si può vedere Batens [1989].

[90] Routley e Meyer [1976], p. 326.

zione monadica di "sdoppiamento" definita su *K*; *R* è una relazione di accessibilità a tre posti definita su *K*. La lettura intuitiva di "*R*(*a*, *b*, *c*)" dovrebbe essere qualcosa del tipo: "i mondi *a* e *b* sono compatibili dal punto di vista del mondo *c*".

Ma la cosa interessante – perché vi si gioca la semantica della "negaziome" – è proprio l'operazione di sdoppiamento. Dato un mondo *m*, lo sdoppiamento consente la posizione di un mondo *m*+, che è il suo "gemello rovesciato". Nella logica tradizionale la condizione classica di esclusione per il connettivo della negazione è che $\neg\alpha$ è vera in *m* se e solo se α non è vera in *m*. Nella semantica di Routley e Meyer, invece, se un mondo *m* è (parzialmente) incoerente (per qualche α, soddisfa sia α che $\sim\alpha$), allora la sua immagine rovesciata *m*+ è incompleta (non soddisfa né α né $\sim\alpha$)[91]. Ora, affermano Routley e Meyer, (NC), com'è formulato ad esempio nel *De interpretatione* aristotelico, si fonda sull'adozione del "principio di negazione classico",

> Ma ciò implica (e di fatto è equivalente a) l'assunzione che *o*+ = *o* [ossia che il mondo reale sia incontraddittorio], e quindi presuppone ciò che è appunto in discussione. Perché il principio classico di negazione è precisamente ciò che la logica dialettica rifiuta.[92]

Le proprietà di + e la semantica della negazione debole o negazione, cioè, consentirebbero "non solo mondi che sono incompleti, ma anche mondi che sono impossibili in quanto in essi valgono contraddizioni". Tutti i mondi appartenenti a *O*, incluso quello reale *o*, sono senz'altro di questo genere: "il mondo-base, dove la verità è determinata, è un mondo impossibile". Solo se si assume la negazione classica (o almeno, la cosiddetta negazione di scelta), infatti, la verità di $\neg\alpha$ implica la falsità di α e viceversa. La "negaziome" invece è caratterizzata soltanto dicendo che se $\sim\alpha$ è vera in *m*, α è falsa in *m*+. Poiché si tratta di preservare la contraddittorietà *parziale* dei mondi di *O*, vi saranno ospitate non tutte le contraddizioni, bensì solo quelle definite dai rilevantisti "rappresentative", ossia significative o, come direbbero i dialettici, feconde. Come esempi di contrad-

[91] Cfr. *ivi*, pp. 324-325.
[92] *Ivi*, p. 338.

dizioni feconde nel nostro mondo reale *o* Routley e Meyer indicano: le antinomie kantiane (tanto care in effetti anche a Hegel); i paradossi del moto di Zenone; la teoria degli insiemi nella sua versione "ingenua" (ossia con (PC) formulato senza restrizioni, russelliane e non); la meccanica quantistica e il calcolo infinitesimale (anch'esso caro a Hegel, come abbiamo visto).

Potremmo obiettare ancora una volta che la "negaziome", o negazione dialettica, o negazione debole, al pari di altre negazioni truccate incontrate in precedenza non è una veramente tale. E che quindi, poiché la questione della contraddizione è inscindibilmente connessa a quella della negazione, le "contraddizioni dialettiche", formulate utilizzando la "negaziome", non sono vere contraddizioni – perché non sono conformi alla condizione di *esclusione* della normale negazione. Quando si dice che $\neg\alpha$ è vero se e solo se α è falso, si intende affermare che *costitutiva* del significato della negazione è *quantomeno* l'esclusione reciproca del vero e del falso, codificata nel principio di non contraddizione: α esclude $\neg\alpha$, α e $\neg\alpha$ sono incompatibili. Routley e Meyer però rispondono che:

> Questo è tentare in modo del tutto illegittimo di attribuire al significato stesso della negazione quella che è una condizione di possibilità che si impone ai mondi, un'assunzione di completezza e noncontraddittorietà. La condizione è troppo forte, e nessuna negazione propria del linguaggio naturale può soddisfarla.[93]

Ma perché la completezza e incontraddittorietà di tutti i mondi possibili è una "condizione troppo forte"? Questa logica, si risponde, assumendo la "contraddittorietà semplice" (ossia parziale, non assoluta) del mondo, sarebbe "più razionale delle altre posizioni", che assumono senz'altro l'incontraddittorietà del tutto, "se si dovesse verificare che la questione della non-contraddittorietà del mondo non può essere definitivamente decisa". Ebbene l'incontraddittorietà dell'intero è, secondo Routley e Meyer, proprio un problema, e un problema indecidibile[94].

[93] *Ivi*, pp. 339-340.
[94] Cfr. *ivi*, p. 346.

Si badi che qui non è in questione ciò gli autori chiamano "non-contraddittorietà assoluta" del mondo: ossia la tesi che vi sono enti, concetti, significati *in*contraddittori, e quindi che il mondo è almeno parzialmente razionale. Questa tesi infatti, dicono Routley e Meyer, "può essere verificata empiricamente": posso accertare che l'enunciato *P* (sia: "Routley è nella stanza di Belnap nell'università di Pittsburgh il 2 maggio 1974") è empiricamente falso, e allora saprò che il mondo è incontraddittorio rispetto a *P*. L'affermazione della "non-contraddittorietà [semplice] del mondo", l'affermazione che l'assurdo non esiste, è però ben altra cosa. Essa "non è, a quanto pare, empiricamente decidibile", "dato che le tesi universali [metafisiche] possono essere falsificate in linea di principio da un solo controesempio". Se trovassimo una contraddizione profondamente nascosta in qualche teoria matematica essenziale, "il classicista sarebbe rovinato". Dunque, sappiamo per certo che il mondo è incontraddittorio o razionale *localmente* – anzi, dicono gli autori, "per la maggior parte delle regioni in cui lavoriamo, così come è localmente euclideo". Guardando all'intero, però, si deve dire che "la credenza nella non-contraddittorietà del mondo è un puro atto di fede"[95].

Questa distinzione fra contraddittorietà locale e contraddittorietà assoluta del mondo è stata valorizzata da molti altri autori della tradizione paraconsistente, e anzitutto da Priest, che (insieme a Routley) ha dato il nome di *dialeteismo* (*dialetheism*) alla posizione che la sostiene, e ha inserito Hegel fra i più illustri "dialeteici"[96]. La *di*-aletheia è una *two-way-truth*, l'affermazione, per qualche α, della verità e falsità *simul, sub eodem* di α. Ho già accennato a come, a detta di Priest, Hegel vada considerato un anticipatore della scoperta dei moderni paradossi logici: procedendo oltre il rifiuto kantiano delle antinomie, egli avrebbe affermato la necessità che il pensiero che procede ai limiti dell'astrazione, o del descrivibile, o dell'iterazione di alcune operazioni logiche ecc., incappi in contraddizioni. Sennonché Hegel avrebbe anche affermato la *verità* delle contraddizioni così

[95] Cfr. *ivi*, pp. 347-349.
[96] Cfr. Priest [1988], [1989], [1995].

raggiunte[97]. Priest, in conformità allo spirito paraconsistente, distingue sempre attentamente fra contraddittorietà locale e assoluta (*trivialism*), rigettando la seconda[98]: la dialettica è incoerente – ma per nulla inconsistente o banale.

3.5 *Problemi rilevanti*

Cominciamo ora col sottolineare qualche *inconveniens* della logica della rilevanza cui Routley e Meyer (e, più indirettamente, Priest) cercano di ricondurre la dialettica. Anzitutto, si è spesso sostenuto che gli accorgimenti sintattici dei rilevantisti per evitare la derivabilità dei paradossi dell'implicazione sono fortemente *ad hoc*. Non esiste alcuna giustificazione indipendente, ad esempio, per l'abbandono di principi essenziali e intuitivi come l'aggiunzione o (I$\wedge$), o delle leggi di importazione ed esportazione. Il motivo per cui si procede così è per l'appunto che... Dalla loro ammissione seguono varie forme di "irrilevanza". Inoltre, la condizione di rilevanza espressa da (PCV) fornisce una restrizione necessaria, ma insufficiente: ad esempio $\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \alpha)$ la soddisfa, ma se ammettiamo la sostituzione non ristretta, dà luogo di nuovo a fallacia della rilevanza. Di qui la necessità di introdurre anche restrizioni non solo *ad hoc*, ma fortemente controintuitive, sulla possibilità di ammettere le normali operazioni di sostituzione e/o esemplificazione su formule[99].

Ma le aporie più serie sopraggiungono al livello della semantica e, a mio parere, hanno a che fare con una difficoltà filosofica di fon-

[97] "L'eccezione più notevole alla repressione storica delle contraddizioni è Hegel. Egli, al di sopra di ogni altro filosofo, comprese la natura dialeteica dei limiti del pensiero, ancorché la frustrante oscurità del suo stile letterario potrebbe certamente nascondere questo fatto al lettore occasionale (ammesso che un lettore di Hegel possa essere qualificato come occasionale)". "In questi filosofi [*scil.* Kant e Hegel] per la prima volta, noi arriviamo al riconoscimento generale della natura contraddittoria dei limiti del pensiero, insieme a una teorizzazione di come e perché ciò accada". "Non solo Hegel rileva davvero che certi tipi di limite si comportano in modo contraddittorio, ma auspica effettivamente una categoria contraddittoria per pensarli" (Priest [1995], pp. 7-8, 82 e 121).

[98] Cfr. Priest [1998], dove fra l'altro il *dialetheism* cui la dialettica hegeliana sarebbe riconducibile è presentato come l'autentica motivazione filosofica a favore della paraconsistenza logica.

[99] Su questi punti ha insistito particolarmente Diaz [1981].

do: quella di trovare una spiegazione intuitivamente plausibile di come faccia *il mondo*, o una qualche *realtà*, a soddisfare un calcolo che ammette contraddizioni logiche. Ciò mi pare valga in generale per i sistemi paraconsistenti, che vengono di solito dotati soltanto di interpretazioni algebriche e assai poco interessanti per la filosofia del linguaggio. Non a caso, come ricorda Pizzi, simili semantiche sono state accusate spesso di essere "sintassi sotto mentite spoglie", perché "gli operatori definiti nell'algebra sembrano ricevere un senso solo per il rapporto di specularità che hanno con i connettivi presenti nella sintassi del calcolo"[100].

Da filosofo, vorrei calcare un poco la mano e dire che individuare una "semantica" per un calcolo, nel senso di un qualche tipo di modello rispetto a cui provare la consistenza e completezza di un sistema, non è troppo difficile, se ci si affida a strutture algebriche coniate *ad hoc* rispecchiando i simboli del calcolo. A una semantica interessante si dovrebbe chiedere però qualcosa di più: di essere descrivibile indipendentemente dalle risorse fornite dal linguaggio stesso, su cui il sistema formale è impiantato[101].

Qualcosa del genere avviene anche nella semantica Routley-Meyer per la logica dialettica. Il suo aspetto allettante è dovuto al fatto che essa sembra uno sviluppo della semantica a mondi possibili di Kripke, e ciò probabilmente le ha consentito di giovarsi della rispettabilità di quest'ultima. Ma in realtà quest'analogia è una semplice beffa. La relazione R a tre posti del modello non somiglia affatto alla relazione

[100] Pizzi [1987], p. 45. Esaminando i modelli algebrici usati per fornire prove di coerenza e completezza per le logiche rilevanti, anche Dunn ammette che "questo genere di risultato è in effetti piuttosto triviale [...] una volta che gli assiomi della logica sono stati ritagliati in modo da avere l'aspetto dei postulati algebrici, semplicemente scritti in una notazione diversa" (Dunn [1986], p. 187).

[101] Altrimenti, come ha osservato Evandro Agazzi, prove di adeguatezza di un sistema formale rispetto a semantiche di questo genere diventano quantomeno sospette dal punto di vista filosofico. Infatti: "Non arrivano in alcun modo a garantirci l'esistenza di un dominio di individui autonomi, 'ontologicamente dati', a proposito dei quali gli enunciati di un sistema [...] riescono a essere veri". Se chiediamo di spiegare quale "mondo possibile" è effettivamente descritto da un tale insieme di enunciati, "ma il mondo descritto dall'insieme degli enunciati!" non è affatto una risposta (cfr. Agazzi [1978], pp. 473-475).

di accessibilità fra mondi codificata da Kripke, Hintikka ecc., e proprio per la ragione sopracitata: questa (almeno per la maggior parte dei logici) possiede un senso intuitivo indipendente rispetto agli assiomi delle varie logiche modali, mentre quella no. La stessa mancanza di caratterizzazione indipendente affligge pure l'operazione monadica di sdoppiamento +, che semantizza la "negaziome" (questa sembra una difficoltà inaggirabile, visto che nel dare la semantica di una qualunque logica paraconsistente è decisivo che si indebolisca o alteri la negazione)[102]. Questo tipo di operazione rimanda all'idea che i mondi "possibili" possano essere, come abbiamo detto, incompleti o contraddittori. Quanto all'incompletezza, esistono in effetti modelli a mondi possibili di questo genere (per la logica intuizionistica: ma ne riparleremo più avanti), eppure la loro interpretazione intuitiva è che si tratti sempre di *stati cognitivi*, non di complessi che possano avere, per dirla con Tommaso, *l'esse in rerum natura*. Questa è la lettura verso cui inclinano spesso anche i rilevantisti[103]. Se, tuttavia, si ammette che simili stati possano essere non solo incompleti, ma contraddittori, la stessa denominazione di "mondi possibili" comincia a diventare fuorviante: cosa vorrà mai dire qui "possibili"? Come afferma Pizzi, "è implausibile dare un'interpretazione a questi elementi in termini di mondi 'possibili', cioè autoconsistenti"[104].

Inoltre, come ha rilevato David Lewis, anche se l'idea che un *corpus* di informazioni o uno stato cognitivo possa contenere delle incoerenze senza che ciò banalizzi il sistema è condivisibile, la strate-

[102] "Non dirò qui molto su quale senso intuitivo (se ve n'è uno) possa essere assegnato all'uso da parte dei Routley del [+]-operatore nella loro clausola per la valutazione della negazione. In verità questo problema è stato discusso sorprendentemente poco nella letteratura [...]. L'articolo dei Routley si limita sostanzialmente a farlo sbocciare dal nulla, il che mi ha condotto in Dunn [1976a] a descrivere la sostituzione di *a* con *a*+ come un 'atto di prestidigitazione'" (Dunn [1986], pp. 190-191).

[103] "Comune a tutte le versioni [*scil.* della semantica per la logica della rilevanza] è l'idea che si disponga di un insieme *K*, i cui costituenti sono elementi d'informazione" (Dunn [1986], p. 196). Anche Priest [1998], in effetti, caratterizza le strutture semantiche paraconsistenti piuttosto come "situazioni intorno a cui noi ragioniamo [...], ipotetiche ad esempio, controfattuali, fittizie, o situazioni intorno a cui abbiamo informazioni incomplete o inconsistenti" (p. 414).

[104] Pizzi [1987], p. 46.

gia standard per affrontare il problema è semplicemente quella, aristotelica, di distinguere i "rispetti". Un enunciato che può essere sia vero che falso non viene interpretato *de re*, come se descrivesse una situazione autocontraddittoria *in rerum natura*, bensì *de dicto*, come un enunciato ambiguo, vero in alcuni disambiguamenti e falso in altri. Ciò non richiede alcuna logica dell'equivoco, ma solo la risoluzione dell'ambiguità precedente alla formalizzazione (e riduce la paraconsistenza a un caso di fallacia verbalista)[105].

Credo che queste considerazioni valgano sostanzialmente per tutti i sistemi a basso grado di paraconsistenza, ma che tentano pur sempre di abbinarsi a modelli ospitanti contraddizioni locali – ad esempio per il sistema presentato da Nicholas Rescher in *Mondi possibili non-standard*[106]. Per quanto la logica qui operante sia, dice Marconi, "del tutto classica", "non paraconsistente, o al massimo solo debolmente paraconsistente"[107], Rescher ammette infatti contraddittorietà parziali, che però sarebbero descrivibili dal sistema logico senza produrre sovracompletezza. I "mondi non-standard" sono la sovrapposizione di più mondi possibili incontraddittori, che può dar luogo a contraddizioni locali: "in qualche modo perfettamente definito, qualcosa nello stesso tempo è e non è"[108]. Dunque, a distaccarsi dalla prospettiva classica è anzitutto la semantica sottesa al sistema – ed è una semantica tanto problematica, quanto quella di Routley e Meyer.

Infine, la distinzione prospettata da Routley, Meyer e Priest fra non contraddittorietà semplice e assoluta si fonda evidentemente sul classico quadrato d'opposizione logica della teoria sillogistica aristotelica, che presuppone (NC): A ("tutte le cose sono contraddittorie"), E ("nessuna cosa è contraddittoria"), I ("alcune cose sono contraddittorie"), O ("alcune cose non sono contraddittorie"); e, rileva Berti, "è curioso che ciò accada a dei sostenitori di una logica anti-aristotelica e paraconsistente"[109]. Il logico classicista sosterrebbe (per

[105] Cfr. Lewis [1982].
[106] Rescher [1979]; cfr. anche Rescher [1980].
[107] Rescher [1979], p. 355.
[108] *Ivi*, p. 359.
[109] Berti [1987], p. 270.

fede) la E, che sarebbe una tesi "metafisica", non dimostrabile (un problema, appunto). Il dialettico, invece, sostiene la O (che invece è "empiricamente decidibile"), e anche la sua subcontraria I. La A, poi, è confutata, ossia la "non-contraddittorietà assoluta" del mondo è fuori questione, appunto perché la O è vera (empiricamente verificata), ed è contraddittoria della A: dunque presupponendo appunto (NC), la legge di non contraddizione. Perché allora Routley e Meyer rifiutano che A e O siano vere insieme: rifiutano questa contraddizione, mentre ne accettano altre? Probabilmente perché questa contraddizione non è "rappresentativa" quanto, ad esempio, le contraddizioni della teoria delle classi, o del calcolo infinitesimale, o della fisica dei quanti. La determinazione di quali siano le contraddizioni feconde e da salvare, però, resta in tal modo del tutto *arbitraria* (sicché si è tentati di tornare a dare ragione a Popper, allorché afferma che la contraddizione è certamente "feconda", ma solo perché occorre sempre darsi da fare per toglierla...).

Questa arbitrarietà inerisce ad esempio al tentativo di Priest, in *What Is So Bad About Contradictions* e in altri scritti, di indicare criteri pragmatici, o addirittura retorici (!), per distinguere fra contraddizioni a cui è ragionevole credere o meno. La stessa *reductio ad absurdum* è ridotta nella categoria delle inferenze "quasi-valide": mosse retoriche accettabili solo se non ci si trova in contesti incoerenti. La determinazione di quali siano i contesti incoerenti è ancora del tutto aleatoria, o lasciata a operazioni quali l'esplorazione della storia delle idee, condita da una buona dose di creatività interpretativa[110]. Anzi, questi autori danno spesso l'impressione di credere

[110] Cfr. Priest [1998]. Cfr. anche Priest [1980]: "Anche se alcune contraddizioni sono vere, vi è comunque la presunzione – e una presunzione ragionevole – che una contraddizione qualsiasi abbia molta più probabilità di non esser vera, che di esserlo. Perché il numero di contraddizioni vere è relativamente piccolo, se paragonato a quello delle contraddizioni non vere. [...] Tutto questo può andar molto bene, ma solleva l'ovvia domanda di come si stabilisce se una particolare contraddizione $A \wedge \neg A$ *sia* vera. La domanda è certamente degna di esser posta, ma la risposta è semplice e, quasi certamente, deludente. Lo stabiliamo riscontrando che A è vera, e riscontrando che ¬A è vera. Ma come riscontriamo che A è vera? Sfortunatamente non c'è una risposta universale a questo (Se ci fosse, la vita sarebbe molto più semplice!). Ogni dominio di indagine ha i suoi propri test (fallibili) di verità. Questo è tutto ciò che si può utilmente dire in generale" (p. 616).

che la *di-aletheia* di un enunciato sia empiricamente riscontrabile, e quindi che la contraddizione sia una cosa esperibile nel mondo, come si esperiscono un mal di testa o una martellata. Ora, anche se Hegel ha detto: "c'è chi dice che la contraddizione non si può pensare: ma essa nel dolore del vivente è piuttosto una esistenza reale"[111], neppure i più decisi sostenitori della tesi per cui la dialettica negherebbe (NC) arrivano a sostenere che Hegel conferirebbe alla contraddizione un simile genere di evidenza empirica[112].

Ma, a parte questo, resta soprattutto discutibile l'interpretazione *della dialettica* che emerge complessivamente da simili teorie. Sia coloro che accusano Hegel di negare (NC), sia gli interpreti che cercano di difenderlo proprio in quanto negatore del principio, intendono tradizionalmente la dialettica come affermazione *della A*, ossia di ciò che per Routley, Meyer e Priest è empiricamente falso. Se infatti Hegel avesse autenticamente negato (NC), lo avrebbe fatto, ad esempio, affermando che "tutte le cose sono in se stesse contraddittorie"; e non che nel mondo vi sono contraddizioni isolate, irrazionalità parziali e "feconde", mentre esso è "per la maggior parte" razionale, incontraddittorio. Hegel cioè – per alterare la celebre affermazione citata nel cap. 1 – non avrebbe avuto neanche questa tenerezza *parziale* verso le cose del mondo. Non si sarebbe cioè limitato, come nella lettura di Priest, a sottoscrivere le quattro antinomie riscontrate dalla dialettica trascendentale kantiana, né in generale le contraddizioni che il mondo ospiterebbe soltanto nelle zone dei *limits of thought*[113]. Sicché, o

[111] *WL*, p. 874.

[112] Ad esempio Landucci: "Quanto all'oggettività della contraddizione, poi, occorre non trascurare la specificità del livello ontologico al quale essa si produce, secondo Hegel, e quindi la specificità del suo statuto epistemologico. Essa non ha infatti alcuna evidenza empirica: una contraddizione (dialettica) non può mai esser percepita [...]. Gli è che essa ha per termini, sempre, delle determinazioni di pensiero, o categorie" (Landucci [1978], p. 57).

[113] Com'è detto in una famosa Nota della grande *Logica*, nel capitolo sulla Quantità: "Kant volle dare un'apparenza di completezza all'insieme delle sue quattro antinomie cosmologiche, mediante il principio di partizione, che prese a prestito dal suo schema delle categorie. Ma una considerazione più profonda della natura antinomica, o per meglio dire, dialettica, della ragione mostra in generale ogni concetto come una unità di momenti opposti, ai quali pertanto si potrebbe dar forma di affermazioni antinomiche. Il divenire, l'esserci etc., ed ogni altro concetto, potrebbe così fornire la sua particolare

ridiscutiamo l'atteggiamento *generale* della dialettica di fronte alla contraddizione, e forniamo una spiegazione indipendente della tesi hegeliana secondo cui le contraddizioni sono ovunque[114]; oppure, se vogliamo davvero che Hegel sia un negatore di (NC), allora dovremo ammettere senz'altro che il nostro sia un sottoscrittore di (PS), della legge dello pseudo-Scoto, la quale esige che la contraddizione si diffonda ovunque (in ciò avrebbe forse visto il segno della sua potenza).

Anche la logica della rilevanza, in conclusione, quando intende presentarsi come espressione o interpretazione della dialettica, mi pare faccia patire a questa l'estrema debolezza della semantica del tutto formale, *ad hoc*, delle logiche paraconsistenti: le quali, come abbiamo visto, nell'intento di ammettere la contraddizione, o devono ridurre la propria forza inferenziale fino all'impotenza. Oppure sono costrette a introdurre connettivi semanticamente indeterminati e francamente sospetti come una negazione debole, non escludente, o "negaziome", col risultato di produrre solo contraddizioni apparenti. Sono segni importanti del fatto che la strada per difendere la dialettica, e per ripensare il suo rapporto con la logica formale, va cercata altrove.

antinomia. Si potrebber dunque stabilire altrettante antinomie, quanti si danno concetti" (*WL*, p. 203).

[114] Cosa che farò nel cap. 8. Qui vedremo che l'"onnipervasività delle contraddizioni" sostenuta da Hegel è effettivamente insostenibile; ma lo è *non* perché comporti una negazione della validità generale di (NC), bensì perché sottende una concezione del tutto implausibile della competenza semantica.

Parte Seconda

DIALETTICA COME SEMANTICA

[῾Ο λόγος] ἀποφάσει γὰρ καὶ ἀποφορᾷ δηλοῖ τὸ ἐναντίον.
[Il *logos*] con la negazione e il toglimento manifesta l'opposto.

ARISTOTELE, *Metafisica*

IV
"SICH AUFHEBENDE WIDERSPRUCH"

> Hegel, lungi dal rigettare la legge di non-contraddizione, la radicalizza e la colloca al centro stesso del suo pensiero.
>
> R.B. Brandom, *Olismo e idealismo nella* Fenomenologia *di Hegel*

> Sembra che, contrariamente alle attese, la logica di Hegel non sia caratterizzata dalla sua accettazione, quanto piuttosto dal suo *rifiuto* delle contraddizioni.
>
> D. Marconi, *La contraddizione e il linguaggio della dialettica di Hegel*

1. *Una "tautologia di semplicissima intelligenza"*

Abbiamo visto che i testi hegeliani offrono numerose occasioni all'accusa di conclamata violazione di (NC). Se scorressimo l'inventario dei passi in cui compare la parola "*Widerspruch*", scorgeremmo una cordialità verso le contraddizioni che forse non ha pari in nessun altro grande pensatore della tradizione occidentale. Hegel qualifica la contraddizione con predicati del tutto eloquenti: la contraddizione è "feconda", è "la verità" in cui trapassano tutte le determinazioni della riflessione antecedenti nella logica dell'essenza (*identità, differenza, diversità, opposizione*)[1], è ciò per cui qualcosa acquista vita e movimento ecc.

Eppure, mi pare che un inventario di brani sia proprio ciò che si dovrebbe evitare in un buon resoconto del metodo dialettico. Come si è detto inizialmente, un "discorso sul metodo" di Hegel, infatti, c'è, e a questo potremmo utilmente attenerci. Esiste un resoconto del metodo dialettico come struttura formale del discorso logico-filosofico, indipendente dallo svolgimento concreto del discorso stesso.

[1] Cfr. *WL*, p. 490.

Esso viene sviluppato nella Prefazione della *Fenomenologia*; nell'Introduzione, nella famosa Nota dell'*Aufhebung* e nell'ultimo capitolo della grande *Logica*; nei §§ 79-82 dell'*Enciclopedia*. Di queste esposizioni si può dire che possiedono i caratteri di un (pur peculiare) metadiscorso, perché trattano non di un certo processo dialettico, ma della "*coscienza* intorno alla *forma*" del processo dialettico in generale. Qui Hegel ci parla, cioè, non dell'*essere*, o di *destinazione*, *costituzione* e *limite*, o del *fondamento*, o del *processo meccanico*, bensì della regola secondo cui tutte queste categorie dovrebbero articolarsi. E tale regola, a detta di Hegel, sarebbe espressa da una "proposizione logica" di "semplicissima intelligenza".

In realtà le cose non sono affatto semplici come Hegel dichiara. In questo capitolo muoverò dunque direttamente dai testi, proponendo nei §§ 1.1, 2 e 3 un primo approccio alla descrizione hegeliana del metodo; nel § 4 comincerò ad avanzare la proposta di ripensare la dialettica come una teoria semantica. Molte delle nozioni messe in gioco resteranno ancora parzialmente oscure, ma il loro chiarimento dovrebbe essere l'esito dei capitoli che seguono. Questi presenteranno alcuni princìpi semantici *generali* che potrebbero far capo al discorso filosofico hegeliano, e consentiranno nel finale cap. 8 di tornare sulla questione del metodo, affrontandola di nuovo sulla base delle idee e delle distinzioni guadagnate.

1.1 *Il nostro primo approccio al metodo*

Ascoltiamo allora come il metodo è formulato, cominciando dall'Introduzione della grande *Logica*:

> L'unico punto, per ottenere il progresso scientifico, – e intorno alla cui semplicissima intelligenza bisogna essenzialmente adoprarsi –, è la conoscenza di questa proposizione logica, che
> [1a] *il negativo è insieme anche positivo*, ossia che
> [1b] *quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare*, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata. Bisogna, in altre parole, saper riconoscere che
> [2] *nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta* – il che è propriamente *una tautologia*, perché, se no, sarebbe un immediato, e non un resultato.

[3] *Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione determinata, ha un contenuto.* Cotesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto, ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto.[2]

Ora, sembra che gli enunciati che esprimono il metodo, [1a-b], [2] e [3], siano – almeno, nelle intenzioni di Hegel – diverse formulazioni di un unico contenuto. [1b] afferma: "quello [poniamo, un *A*] che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto" (*abstrakte Nichts* ossia, potremmo dire, un negativo *indeterminato*), bensì "nella negazione del suo [di *A*] contenuto particolare". E questa negazione (diciamo dunque provvisoriamente: non-*A*) non è una negazione "qualunque", ossia appunto, astratta, indeterminata; bensì è la negazione *di* "quella cosa determinata che si risolve", cioè di *A*; ed è quindi "negazione determinata", *bestimmte Negation, almeno* nel senso che in "non-*A*" viene negato, per l'appunto, *A*, e non qualcos'altro[3].

[2] *WL*, pp. 36-37, corsivi miei.

[3] Nella parte dedicata al giudizio negativo nella dottrina del concetto, intorno a cui ci siamo già soffermati, Hegel insiste sul fatto che "il negativo si riferisce essenzialmente a un positivo ed è perciò determinato" (*WL*, pp. 723-724). Ma pretende anche che il contraddittorio di *A*, il generico non-*A* in cui *A* dovrebbe "risolversi", si determini da sé ulteriormente *a priori*: "dev'essere concepito, e deve perdere quella indifferenza e quell'astratta determinatezza che ha nella cieca e immobile rappresentazione". In questo senso, rappresentare – come qui sto facendo – la *negazione determinata* di *A* come un "non-*A*" significa alterare il discorso di Hegel il quale, al contrario, vuole che gli opposti in gioco non siano i meramente contraddittori, ossia un *A* e quel *nomen infinitum* che è il suo generico contraddittorio non-*A*. Secondo Landucci, per Hegel "ad un positivo si oppone [...] un negativo, ed uno solo, e viceversa; con il che è data anche la differenza rispetto al significato ristretto, dell'opposizione contraddittoria"; e poiché "questo è l'unico senso rilevante, della formula *non-A*, nella Logica di Hegel", "tra la dottrina tradizionale dei termini contraddittori e la nozione hegeliana di 'contraddizione' c'è una mera equivocità", sicché l'"uso di una formula come *A/non-A* favorisce un equivoco" (Landucci [1978], pp. 16-17). Tuttavia come ho anticipato nel cap. 1, e come vedremo ampiamente in seguito, la richiesta che il contraddittorio si determini da sé *a priori* e per ragioni *logiche*, ossia senza ulteriori assunzioni *specifiche* sul significato dei termini descrittivi in gioco, è senz'altro infondata; nel cap. 8 sosterrò che si tratta di uno dei tre dogmi della dialettica hegeliana. Perciò, in questo primo approccio al metodo indicherò con un prudenziale "non-*A*" quella che secondo Hegel dovrebbe essere una nozione pienamente determinata per via puramente logica.

Perciò [1a], considerato da Hegel equivalente ("... ossia che...") a [1b], aveva affermato che "*il negativo* [ossia quel non-*A*, che sarebbe il risultato del contraddirsi di *A*] *è insieme anche positivo*": ed è "positivo", in quanto non è il nulla *astratto*, *abstrakte Nichts*, bensì una negazione determinata, che ha un contenuto.

La versione [2] dice che "nel risultato [il negativo-determinato, non-*A*] é essenzialmente contenuto quello da cui risulta", vale a dire *A*. E la [3] ripete lo stesso: che "quel che risulta [non-*A*], in quanto è negazione determinata [non è il nulla astratto, ma un nulla-concreto, il nulla-di-*A*], ha un contenuto" (e questo contenuto includerebbe *A*, quello da cui non-*A* risulta; e, come si mostra *ad oculos*, dovrebbe contenerlo in sé *come tolto*, come negato).

Ascoltiamo ora la formulazione dell'ultimo capitolo della grande *Logica*:

> Un Primo universale [*A*] considerato in sé e per sé, si mostra come l'altro di se stesso [ossia, si *contraddice*: si mostra come un *non-A*]. A prenderla in maniera affatto generale, questa determinazione si può intender nel senso che qui quello che era prima un immediato [*A*] sia con ciò come un mediato, sia *riferito* a un altro [...]. Il secondo, che così è sorto [non-*A*, che è "sorto" come risultato del contraddirsi di *A*], è pertanto il negativo del primo [di *A*] [...]. L'immediato, da questo lato negativo, è tramontato nell'altro;
> [4] *l'altro però* [non-*A*] *non è essenzialmente il vuoto negativo, il nulla* [*das leere Negative, das Nichts*], che si prende come il resultato ordinario della dialettica, *ma è l'altro del primo, il negativo dell'immediato;* dunque è determinato come *il mediato* [rispetto al primo *A*, *di cui* è il negativo] – *contiene in generale in sé la determinazione del primo* [lo *A* da cui risulta]. Il primo è pertanto essenzialmente anche conservato e mantenuto nell'altro.
> [5] *Tener fermo il positivo* [ossia conservare *A*] *nel suo negativo, il contenuto della presupposizione nel resultato* [non-*A*], questo è ciò che vi ha di più importante nel conoscere razionale. Basta insieme la *più semplice riflessione* per convincersi dell'assoluta verità e necessità di questa esigenza, e per quanto riguarda gli esempi di prove in proposito, l'intiera logica non consiste in altro.[4]

Qui le formulazioni [4] e [5] sembrano essere, daccapo, riconducibili alle precedenti. Lo stesso vale per il § 82 dell'*Enciclopedia*:

> La dialettica ha un risultato positivo, perché essa ha un contenuto determinato, o perché

[4] *WL*, p. 946; corsivi miei.

[6] *il suo verace risultato non è il vuoto e astratto niente* [*das leere, abstrakte Nichts*], *ma è la negazione di certe determinazioni* [es. *A*], *le quali sono contenute nel risultato* [non-*A*], appunto perché questo non è un niente immediato, ma è un risultato.[5]

A tutte le versioni [1]-[6] dovremmo allora estendere ciò che Hegel dice della [2], e cioè che *è una tautologia* (*ist eine Tautologie*). E non c'è dubbio che la [2] lo sia davvero. "Il risultato è contenente in sé ciò da cui risulta" è un giudizio analitico, direbbe forse Kant: ripete nel predicato ciò che è già posto nel concetto espresso dal soggetto. Se qualcosa è un risultato, occorrerà qualcosa da cui esso risulti: il risultato è posto *come risultato* se implica un qualche riferimento a ciò da cui il risultato scaturisce (detto hegelianamente: la *mediazione* col suo cominciamento). Se l'idea che qualcosa sia un risultato non rinviasse all'idea di qualcosa di cui il risultato è risultato, non sarebbe l'idea di un risultato o di un mediato, bensì di un *immediato*. E se qualcuno intendesse pensare qualcosa come un risultato, senza impegnarsi ad ammettere che c'è (o c'è stato) qualcosa da cui deriva il risultato, semplicemente si contraddirebbe. La sua intenzione di pensare alcunché come risultato, sarebbe contraddetta da ciò che effettivamente penserebbe *in actu exercito*: non un risultato ma, appunto, un immediato.

Il metodo dialettico consisterebbe, secondo Hegel, negli enunciati che esprimono questa tautologia di "semplicissima intelligenza". Questo presunto negatore delle leggi di identità e non contraddizione, dei princìpi fondamentali della logica e della scienza, ha affermato che il proprio metodo – il cuore della propria filosofia – è una *tautologia*.

2. *"La potenza più mirabile e più grande"*

D'altra parte, *che cosa* affermerebbe esattamente questa "semplicissima tautologia"? Di certo Hegel ci dice che, nell'andamento generale descritto dal metodo, si produce una *contraddizione*: "quel-

[5] *Enz*, p. 97.

lo che si contraddice...", inizia la versione [1b]. "Un Primo universale, considerato in sé e per sé, si mostra come l'altro di se stesso", afferma il capitolo finale della *Logica*.

Possiamo prendere come descrizione esemplare della situazione che dovrebbe crearsi la parte della dottrina dell'essere dedicata al *Dasein*, che per Hegel è il *bestimmtes Sein*: l'esser determinato. Qui, trattando del finito e della sua aporetica, che prelude al passaggio nell'infinità qualitativa, Hegel scrive:

> Il qualcosa posto col suo limite immanente come la contraddizione di se stesso, dalla quale è cacciato oltre di sé, è il finito. [...] Le cose finite sono, ma la lor relazione a se stesse è che si riferiscono a se stesse come negative, che appunto in questa relazione a sé si mandano al di là di se stesse, al di là del loro essere.[6]

Pare che il *qualcosa* non possa permanere presso di sé, per così dire, come una determinatezza stabile. Allora, "si riferisce a se stesso come *negativo*": ossia, appunto, è in certo modo un *non* esser sé. Non riesce a stare presso di sé, e dunque è "la *contraddizione* di se stesso", ovvero "si mostra come l'altro di se stesso".

Hegel sostiene, allora, che nel mondo si *realizza* una situazione in cui qualcosa non è (identico a) sé? Che abbiamo qui "la contraddizione nella forma dell'esserci", intesa come uno stato di cose in grado di soddisfare un enunciato e la sua negazione (classica)? Se così fosse, non avremmo ragione di procedere oltre: avremmo quell'"accordo del pensiero coll'oggetto", che cercavamo come il vero.

Eppure questa situazione, al contrario, è per Hegel qualcosa oltre cui si deve procedere: è solo l'inizio del percorso necessario, in cui si attuerebbe il metodo. Vediamo dunque di procedere anche noi: il qualcosa (A), sembra rinviare a qualcos'altro, (l'"oltre di sé", l'"al di là di sé", ha detto Hegel), in quanto non è compiutamente *determinato*. Questo A che rinvia ad altro negli scritti hegeliani viene chiamato, di volta in volta, il "finito" (*Endliche*), il "primo" (*Erste*), l'"immediato" (*Unmittelbare*), l'"universale" (*Allgemeine*), l'"accidentale" (*Zufällige*). Dice ancora la sezione finale della *Logica*:

[6] *WL*, p. 128.

> L'universalità è il puro, semplice concetto, e il metodo, come coscienza del concetto, sa che l'universalità è soltanto un momento e che in essa il concetto *non è ancora determinato in sé e per sé*. [...] Siccome il metodo è la forma oggettiva immanente, l'immediato del cominciamento dev'essere in lui stesso il manchevole, ed esser fornito dell'impulso a portarsi avanti.[7]

Ma la situazione che qui si produce dovrebbe anche essere generata da un atto di *astrazione*. L'astrazione è tipicamente intesa da Hegel non nel senso classico, aristotelico, bensì nell'accezione moderna per cui "astrarre" vuol dire qualcosa come separare, isolare, prescindere da un nesso. Com'è detto nella grande *Logica*:

> L'astrazione è quindi una *divisione* del concreto ed un *isolamento* delle sue determinazioni. Per mezzo suo vengon colte soltanto delle proprietà e dei momenti singoli, poiché il suo prodotto deve contenere quello ch'essa stessa è.[8]

Nell'*Enciclopedia*:

> L'*astrazione* è il porre questa identità formale, il mutar un qualcosa in sé concreto nella forma della semplicità. – Sia che una parte del molteplice esistente nel concreto sia *lasciata cadere* (per mezzo del cosiddetto *analizzare*), e solo *uno* degli elementi venga messo in rilievo; o che, col tralasciare la loro varietà, le molteplici determinatezze siano *messe insieme* in una.[9]

Ora, Hegel ritiene che l'astrazione sia la scaturigine della contraddizione. L'*universalità*, l'*immediato*, sono degli astratti nel senso che sono l'esito dell'isolamento di qualcosa da qualcos'altro: è perché il "primo universale" viene isolato da qualche altra cosa, che "si mostra come l'altro di se stesso", ossia dà luogo a una contraddizione. È come conseguenza di questo isolamento, che l'immediato (la determinazione finita, l'astratto) è "in lui stesso il manchevole". In seguito a tale operazione di astrazione, sembra che si abbia una sorta di *failure of determinacy*: qualcosa, in qualche misura, non è *determinato*. E che non sia determinato, è senz'altro visto da Hegel come una contraddizione.

7 *WL*, pp. 940-941, corsivo mio.

8 *WL*, p. 702, corsivi miei. Secondo Berti, in Hegel opera "la concezione dell'astrazione come separazione assoluta, escludente qualsiasi relazione, la quale trova forse un riscontro nella filosofia tardo-scolastica e nel razionalismo moderno, ma è del tutto estranea alla filosofia di Platone e di Aristotele" (Berti [1987], p. 178).

9 *Enz*, p. 126.

Questo primo approccio al metodo fornisce un quadro ancora molto oscuro. Dobbiamo però ammettere fin d'ora che, nella procedura che sembra delinearsi, è *l'intelletto* a produrre la contraddizione, e non la ragione. Astrarre è infatti, com'è noto, l'attività essenziale del *Verstand* hegeliano. L'intelletto, afferma Hegel, è "il pensiero, che produce solo determinazioni *finite* [*endliche Bestimmungen*] e che si muove in esse"[10]. Ora, l'introduttivo § 11 dell'*Enciclopedia* – ma le citazioni su questo punto potrebbero essere innumerevoli – ci dice che "accade che il pensiero si avvolga in contraddizioni", e che questo è "il risultato del pensiero semplicemente intellettuale [*verständigen*]". Questo "avvolgersi in contraddizioni" da parte del *Verstand* è, appunto, *il motore* della dialettica:

> La dottrina che la dialettica sia la natura stessa del pensiero, che esso come intelletto [*als Verstand*] debba impigliarsi nella negazione di se medesimo, nella contraddizione, costituisce uno dei punti principali della Logica.[11]

L'intelletto è il pensiero errante, contraddicentesi, perché è il pensiero che rescinde, o tenta di rescindere, nessi: pensa qualcosa che era connesso in un certo modo a qualcos'altro, isolandolo da questo. Fin qui, l'idea hegeliana allora potrebbe essere, semplicemente, che noi ci contraddiciamo allorché attuiamo un certo isolamento, o un'astrazione. Ma, naturalmente, se un concetto *è* isola*bile* da un altro (il che vorrebbe dire: *possiamo* pensare o comprendere l'uno, senza pensare o comprendere l'altro), perché non farlo? Supponiamo che io possa comprendere il concetto *cavallo* senza disporre di informazioni sul concetto *computer portatile* (ad esempio, perché la gente sapeva cos'è un cavallo anche quando i portatili non erano ancora stati inventati; perché è plausibile che l'invenzione del computer portatile non abbia portato ad alcuna modificazione nella nostra idea di cosa sia un cavallo ecc.). Allora, dal fatto che colgo quel primo concetto senza riferirmi in alcun modo a questo non scaturirà una contraddizione: il concetto *cavallo* e il concetto *computer portatile* sono disgiunti e separati. La contraddizione deve aver luogo, inve-

[10] *Enz*, p. 39.
[11] *Enz*, p. 18.

ce, allorché tentiamo di separare concetti che sono *necessariamente* uniti. Il che vuol dire: allorché tentiamo di rescindere un nesso che *non può* essere rescisso.

Beninteso, l'intenzione da cui il pensiero – come intelletto – è mosso, è l'intenzione del pensiero in generale: quella di comprendere come stanno le cose. Ciò vuol dire: comprendere il mondo come *determinato*, cogliere che le cose stanno in un certo modo, e non in un altro. Hegel insiste sempre sulla "fissità" delle determinazioni del *Verstand*. Come dice il § 80 dell'*Enciclopedia*: "il pensiero come *intelletto* se ne sta alla determinazione rigida [*der festen Bestimmtheit*] e alla differenza di questa verso altre"[12]. L'intelletto aspira alla determinatezza, anzi intende tenerla ferma. Ma proprio in questa intenzione, l'intelletto è il pensiero che *astrae*, isola, prescinde da un nesso fra le cose o fra i concetti. Pensa qualcosa, un *A*, che era necessariamente connesso a qualcos'altro, un *B*, astraendo da questa stessa connessione.

Nel § 89 dell'*Enciclopedia*, riferendosi chiaramente ai paragrafi precedenti sul metodo, Hegel parla sì della contraddittorietà mostrata in un oggetto – e anzi dice che può essere mostrata in *ogni* oggetto; ma la lega strettamente all'astrazione operata dall'intelletto: "l'astrarre dell'intelletto è il violento afferrarsi a *una* determinazione, uno sforzo per oscurare e allontanare la coscienza dell'altra determinazione che colà si trova"[13]. E così facendo, afferrandosi a una determinazione *A* e allontanando dalla coscienza un'altra determinazione *B* "che colà si trova" – ossia con cui *A* è necessariamente connesso – produce la *failure of determinacy*.

Nella *Fenomenologia* è detto:

> La sussistenza o la sostanza di un essere determinato è l'eguaglianza con se stesso; giacché la sua ineguaglianza con sé sarebbe il suo dissolvimento. Ma l'eguaglianza con se stesso è la pura astrazione: e questa è il *pensare*. Quando io dico: *qualità* dico la determinatezza semplice. Per la qualità un essere determinato è distinto da un altro essere determinato o è, appunto, un essere determinato: esso è per se stesso o esiste mediante questa semplicità con sé. [...] Ora,

[12] *Enz*, p. 96.
[13] *Enz*. p. 108.

> poiché il sussistere dell'essere determinato [*des Daseins*] è l'eguaglianza con sé o la pura astrazione, ecco che questo sussistere è l'astrazione di sé da se stesso, o è esso stesso la sua ineguaglianza con sé e la sua risoluzione.[14]

Certamente, questo procedimento per Hegel non è un che di accidentale o fortuito: com'è affermato nella grande *Logica*, il "contrasto delle determinazioni dell'intelletto con se stesso" è "necessario"[15]. Anzitutto, nel senso che l'intelletto è essenzialmente pensiero errante, contraddicentesi. In secondo luogo, perché è necessario *che* tale contrasto si produca – avremmo allora in ciò un aspetto della famosa "necessità della contraddizione". Detto altrimenti: se non vi fosse il pensiero che *als Verstand* si "impiglia nella negazione di se medesimo, nella contraddizione", non vi sarebbe pensiero. Non vi sarebbe pensiero se non vi fosse *astrazione* (nel § 20 dell'*Enciclopedia*, quindi ancora in un contesto introduttivo sulle caratteristiche del pensiero in generale, Hegel dice che "il pensiero *nel suo aspetto più prossimo*" ha come "prodotto [...] l'*universale*, l'astratto in genere")[16]. Se la ragione speculativa hegeliana vive delle contraddizioni in cui si "impiglia" l'intelletto, non si può dire che il *Verstand* astraente sia da Hegel sottovalutato:

> L'*analisi* di una rappresentazione come di solito era condotta, non consisteva in altro che nel togliere la forma del suo esser-nota. Scomporre una rappresentazione nei suoi elementi originari è un ritornare ai suoi momenti [...]. Ma questo *separato*, questo stesso ineffettuale [l'astratto, *isolato* dall'intelletto], è un momento essenziale; infatti, sol perché il concreto si separa e si fa ineffettuale, esso è ciò che muove sé. L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta. [...] Ma che l'accidentale *ut sic*, separato dal proprio àmbito, che ciò che è legato nonché reale solo nella sua connessione con altro, guadagni una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l'immane potenza del negativo; esso è l'energia del pensare, del puro Io.[17]

[14] *Phän*, p. 45.
[15] Cfr. *WL*, p. 27.
[16] Cfr. *Enz*, p. 32.
[17] *Phän*, pp. 25-26. Altrove, Hegel parla della "virtù infinita dell'intelletto", che consiste nel suo "poter dividere il concreto nelle determinatezze astratte" (cfr. *WL*, p. 691).

3. *Astrazione e contraddizione*

Nel primo momento del metodo, quello che nell'*Enciclopedia* viene chiamato "l'*astratto* o *intellettuale*", dunque, "il pensiero, come intelletto" produce una "astrazione", che per esso vale come "cosa che è e sussiste per sé"[18]. Nel secondo momento del metodo, il momento chiamato "negativo razionale", viene in luce l'opera critica della ragione. Questo momento consiste nell'*esibizione* (*Darstellung*)[19] della contraddizione prodotta dal *Verstand*: "il momento *dialettico* è il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite [*endliche Bestimmungen*] e il loro passaggio nelle opposte"[20]:

> La dialettica, per contrario, è questa risoluzione immanente nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito [*Endliche*] ha questo di proprio, che sopprime sé medesimo.[21]
>
> Se le determinazioni del pensiero si presentano come un'antitesi recisa, se cioè sono di natura soltanto *finita* [*sind sie nur endlicher Natur*], in questo caso, esse sono inadeguate alla verità, che è assolutamente in sé e per sé; in questo caso, la verità non può entrare nel pensiero.[22]

Dunque, è quando le *Denkbestimmungen* sono *Bestimmungen finite*, determinazioni finite, isolate dall'intelletto, "recise" rispetto a qualche nesso necessario, che "la verità non può entrare nel pensiero". A "sopprimersi" non è la *determinatezza*, la *Bestimmung in quanto*

[18] *Enz*, p. 96. "L'intelletto cioè guarda agli enti come a degli essenti in sé e per sé, come a delle sostanze indipendenti e non ne vede la reciproca mediazione" (Cortella [1995], p. 261). Il che suppone che "la reciproca mediazione", il nesso necessario, *vi sia*, e che l'intelletto astragga, appunto in quanto prescinde da questa mediazione.

[19] Hegel rimarca sempre la distinzione fra *Vorstellung* e *Darstellung*. La *Darstellung*, a differenza del livello cui si mantiene il pensiero rappresentativo, esibisce per Hegel l'automovimento stesso del concetto, e quindi è una nozione essenzialmente riferita al metodo.

[20] Cfr. *Enz*, pp. 95-96. Com'è noto, per Hegel "dialettica" nella sua accezione più ampia significa l'unità dei tre momenti, astratto, negativo razionale e positivo razionale o speculativo, mentre "dialettica" nella sua accezione più ristretta significa appunto il momento negativo razionale.

[21] *Enz*, pp. 96-97.

[22] *Enz*, p. 39.

tale. Hegel non vuole, come ben sappiamo, una realtà o un assoluto indifferenziati, come il vuoto $A = A$ delle "vacche nere". Invece, è l'astrazione dell'intelletto a essere una *Denkbestimmung* che non ha verità, che non tocca la realtà. E non tocca la realtà, perché la realtà è razionale: è (autenticamente) *determinata*, mentre l'astrazione intellettuale è una determinazione carente, che non riesce a stare, a permanere.

La pervasività delle contraddizioni nel mondo, su cui tanto insiste Hegel, potrebbe ben essere, fino a questo punto, la pervasività dei pensieri *erranti*: l'intelletto astraente *si contraddice*, e l'isolamento, l'astrazione, sono come tali l'essenza dell'errare del pensiero. Come vedremo in dettaglio nel cap. 8, si può ipotizzare che per la filosofia hegeliana qualunque pensiero *finito* – qualunque pensiero che non sia sapere assoluto – sia pensiero errante, ossia contraddicentesi, il che renderebbe la contraddizione onnipervasiva. Ma, si badi, fin qui non abbiamo alcun bisogno di postulare un mondo (totalmente o localmente) autocontraddittorio che soddisfi le astrazioni contraddittorie dell'intelletto: anzi, se tali astrazioni potessero venir soddisfatte non si capirebbe perché Hegel insista sempre sulla necessità di *oltrepassare* qualunque forma finita, astratta, del pensiero.

Qui tocchiamo quello che, a mio parere, è vero il *punctum dolens* nella minore dell'argomento popperiano, ossia nell'interpretazione che ascrive alla dialettica hegeliana la negazione di (NC). Possiamo considerare come esemplare di un tale modo di intendere il metodo la posizione sostenuta da Berti in *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*. Secondo Berti, si può anche ammettere che sia il pensiero come intelletto a produrre la contraddizione (d'altra parte, come si è visto, le evidenze testuali in proposito sono abbastanza cospicue). Eppure, nel metodo dialettico non vi sarebbe "la rimozione, ovvero l'eliminazione della contraddizione", bensì "la sua assunzione, anzi la sua proclamazione ad unica verità concreta". Se cioè è la ragione a manifestare, nel momento negativo razionale o "propriamente dialettico", la contraddizione che *non* ha prodotto, tuttavia *non* la toglie. Al contrario, poiché "risolvere" la contraddizione entro il metodo "non significa eliminarla, come per Aristotele, ma mostrarne la possibilità, anzi la necessità", Berti può affermare che la vera differenza fra ragione e intelletto consiste nel fatto che l'intellet-

to, che produce la contraddizione, "poi non la sopporta, cioè la respinge, la dichiara falsa", mentre la ragione "la sopporta, anzi la assume e la dichiara vera"[23].

Ora, "non c'è dubbio – sostiene Berti – che Hegel ritenga necessario, per dare un senso determinato a quel che si dice, evitare la contraddizione". Nella ragione speculativa hegeliana vi sarebbe cioè quella che autorevoli interpreti hanno chiamato una "assunzione incontraddittoria dell'incontraddittorietà", diversa dalla "assunzione contraddittoria dell'incontraddittorietà" prodotta dall'intelletto quando pensa qualcosa astrattamente, ossia previo isolamento[24]. Ad esempio, ha affermato Chiereghin:

> Anteriormente a ogni tematizzazione del valore euristico della contraddizione come "regula veri" [...] vi è dunque in Hegel, e non può non esserci, un'assunzione originaria e incontraddittoria dell'incontraddittorietà come principio di significanza dei discorsi e di determinatezza per tutto ciò che è. [...] C'è anche per Hegel un livello d'incontraddittorietà, il quale connota originariamente il "razionale" stesso: il razionale non patisce alcuna opposizione, perché le racchiude e le domina tutte al proprio interno.[25]

Ma una volta ammesso che *contradictio est regula veri* – ribatte Berti – malgrado le buone intenzioni di Hegel "non si vede più che cosa autorizzi ad affermare che le cose stanno in un modo piuttosto che in un altro [...]. In tal modo la dialettica di Hegel non riesce a 'dimostrare' nulla, perché non riesce a 'confutare' nulla"[26]. L'esito di tutto ciò, come si vede, è una considerazione della dialettica non molto diversa da quella della critica popperiana, che fa leva sulla distinzione kantiana dei tipi d'opposizione.

Alla distinzione kantiana del *Tentativo* si è richiamato a suo tempo anche Lucio Colletti. Nella polemica antidialettica di Colletti si vede abbastanza chiaramente quale sia l'interpretazione del metodo sotteso all'accettazione della minore del sillogismo popperiano. Si può imputare alla dialettica hegeliana e marxiana la confusione fra opposizione logica (con contraddizione) e *Realopposition* (senza con-

[23] Cfr. Berti [1987], pp. 200-201.
[24] Cfr. *ivi*, p. 206.
[25] Chiereghin [1981], pp. 257-258.
[26] Berti [1987], p. 221.

traddizione), solo in quanto si comincia con l'identificare l'"opposizione logica" di Kant con l'"opposizione dialettica". Per "opposizione dialettica", Colletti intende la relazione in cui gli opposti relati sono *A* e la sua "negazione" non-*A* (e questa "opposizione dialettica" esprimerebbe l'hegeliana unità degli opposti). Ciò che resta fermo, secondo Colletti, è che non-*A*:

> È niente in sé e per sé: è *soltanto* la negazione dell'altro. Per poter dare quindi un significato a non-A, è necessario sapere al tempo stesso che cosa è A, cioè l'opposto che esso nega. Ma anche A, a sua volta, è negativo. Come non-A è la sua negazione, così A è la negazione dell'altro. E poiché dire A è come dire, in effetti, Non/non-A, anche A, *per* avere un significato, deve essere riferito all'altro di cui è la negazione. [...] Ciascuno, *per essere sé*, implica quindi la relazione all'altro: cioè l'unità (l'unità degli opposti). E solo *all'interno* di questa unità è negazione dell'altro. [...] *Per poter essere quindi sé* e dare senso al proprio *Non*, gli è necessario *riferirsi* alla natura dell'altro, di cui è la *negazione*.[27]

L'"opposizione dialettica" allora sembrerebbe essere senz'altro una relazione negativa, in cui cioè *A* è in unità con non-*A*, ma *non* nel senso che sia identico a non-*A*. Anzi, l'"opposizione dialettica" appare essere funzionale alla *determinatezza* stessa di *A* (e di non-*A*). E quando l'intelletto pensa qualcosa, un *A*, astraendolo, isolandolo da un qualche tipo di nesso con qualcos'altro, produce una *failure of determinacy*, una situazione in cui ciò che viene così astrattamente concepito non riesce a essere *determinato*. Eppure, secondo Colletti, l'"opposizione dialettica" è per l'appunto immediatamente quell'"opposizione logica", della quale Kant ci ha detto nel *Tentativo* che "consiste nell'affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa": dunque, l'"opposizione dialettica" è contraddizione. E poiché il metodo è l'essenza di ogni cosa, conclude Colletti, "dov'era la *cosa* è ora subentrata la *contraddizione logica*"[28].

3.1 *Il "pregiudizio fondamentale"*

Ma l'"opposizione dialettica" è davvero quell'opposizione logica il cui esito è il *nihil negativum irrepraesentabile*? E cioè, è proprio

[27] Colletti [1974], pp. 66-67, corsivi miei. Cfr. anche Colletti [1981].
[28] Colletti [1974], p. 81.

vero che anche se la contraddizione è prodotta dall'intelletto, e smascherata, esibita dalla ragione, poi la ragione "la sopporta, anzi la assume e la dichiara vera"? Questa considerazione del metodo, per cui il metodo ha come *esito* la contraddizione, il *nihil negativum irrepraesentabile*, avrebbe senz'altro suscitato la disapprovazione di Hegel. Anzi, com'egli afferma nel già più volte menzionato ultimo capitolo della grande *Logica*, proprio questo è "*il pregiudizio fondamentale*" a proposito del metodo: l'idea che "la dialettica abbia soltanto un resultato negativo"[29].

Infatti, le formulazioni *esplicite* fornite da Hegel non solo dicono senz'altro, come abbiamo visto, che (1) abbiamo a che fare con una contraddizione, e che (2) questa contraddizione è generata da un qualche processo di astrazione (nel senso hegeliano, o come tentativo di isolare qualcosa, un *A*, da qualcos'altro, un *B*, con cui *A* intrattiene un nesso necessario) in cui ci impigliamo allorché il nostro pensiero è guidato dal, o è nella forma del, *Verstand*. Ma, in terzo luogo, quella "tautologia di semplicissima intelligenza" in cui consiste il metodo ("il negativo è insieme anche *positivo*"), esige, come abbiamo visto sopra, che (3) l'esito del contraddirsi dell'astratto *non* sia essenzialmente "il vuoto negativo, il nulla", che "si prende come il resultato ordinario della dialettica".

Nel § 79 dell'*Enciclopedia*, Hegel sostiene che i tre momenti in cui la triplicità del metodo consiste "possono essere posti tutti insieme sotto il primo momento, l'*intellettuale*, e per questo mezzo tenuti separati fra loro; ma così non vengono considerati nella loro verità"[30]. Ciò significa che la stessa relazione fra intelletto e ragione può essere considerata astrattamente, ossia dal punto di vista del *Verstand*, isolando i suoi momenti: prescindendo da quello che, con tutta evidenza, è per Hegel un nesso necessario. Questo isolamento dei momenti del metodo a detta di Hegel è seriamente fuorviante, ossia è una "considerazione non vera" dei tre aspetti del metodo, visto che "questi tre aspetti non fanno già tre *parti* della logica, ma sono mo-

[29] Cfr. *WL*, p. 944.
[30] *Enz*, pp. 95-96.

menti di *ogni atto logico-reale*, cioè di ogni concetto o di ogni verità in genere"[31].

Ebbene, chi accetta la minore dell'argomento popperiano, ossia afferma che il risultato della dialettica è la contraddizione "dichiarata vera", produce appunto a sua volta un'*astrazione*: e precisamente, isola il contraddirsi in cui incappa l'intelletto, manifestato dalla ragione nel suo momento critico-negativo, dal *toglimento* della contraddizione medesima, ossia dall'esito *positivo* del metodo stesso (il momento "*speculativo*, o il *positivo razionale*"[32], come lo chiama Hegel). E se la dialettica nel suo senso stretto, o propriamente nel momento negativo razionale, viene "presa dall'intelletto per sé separatamente", ossia appunto viene isolata *dal toglimento* della contraddizione, si cade secondo Hegel nell'errore tipico dello scetticismo, "il quale contiene la mera negazione come risultato della dialettica"[33]. La "mera negazione" (*bloße Negation*) è appunto il *nihil negativum* in questione.

3.2 *Scetticismo e* reductio

Nello scritto jenese intitolato *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Hegel mostra di considerare lo scetticismo non soltanto come una filosofia storica bensì, nella sua forma teoretica, come un momento del metodo in quanto tale[34]. Almeno nei suoi dieci tropi più antichi, lo scetticismo è essenzialmente la critica dell'intelletto legato al finito. Perciò, dice Hegel, è "unito nel modo più intimo con ogni vera filosofia", la quale è anzitutto critica dell'intelletto, del pensiero astraente. "Una vera filosofia ha necessariamente essa stessa anche un lato negativo, il quale è rivolto contro la limitatezza, e quindi contro la folla dei fatti della coscienza e la loro innegabile certezza"[35]. I tropi dello scetticismo antico operano sull'intelletto che "tiene fermo il dato, il fatto, il finito" come un che di certo (ossia che, secondo

[31] *Ibid.*
[32] *Enz*, p. 97.
[33] *Enz*, p. 96.
[34] Sul ruolo essenziale dello scetticismo nella genesi della dialettica hegeliana, si può vedere Testa [2002].
[35] *VSF*, p. 77.

quanto riferisce l'*Enciclopedia*, considera la determinazione isolata "come cosa che è e sussiste per sé"). Essi sono il lavoro della ragione, che critica l'astrazione "riconoscendo l'*antinomia* del finito", esibendo la contraddittorietà dell'astratto: e si fondano sull'"idea di rapporto in genere", ovvero sull'"esser ogni reale condizionato da un altro"[36]. Inteso in questo senso, il momento "scettico" del metodo è pienamente razionale: la ragione è, come detto, *Darstellung* della contraddizione prodotta dall'astrazione intellettuale.

Se però il momento negativo razionale viene considerato, esso, astrattamente e viene isolato – afferma l'Introduzione della *Fenomenologia* –, lo scetticismo diviene un processo logico, che "nel resultato vede sempre soltanto il puro nulla"[37]. Siccome il "puro nulla" *è* la contraddizione come tale, il *nihil negativum irrepraesentabile*, *la contraddizione* viene allora vista come l'esito ultimo della dialettica. E la ragione diviene allora ciò che esibisce sì l'antinomia dell'intelletto, ma anche "la assume e la dichiara vera".

Se – afferma ancora l'ultimo capitolo della *Logica* – la "conclusione che si trae" dalla dialettica è che il contraddirsi dell'astratto sia la "nullità delle affermazioni stabilite", ossia che "l'oggetto che si contraddice in cotesto modo in se stesso si tolga via e sia nullo", è certamente necessario che "contraddizione e nullità" (*der Widerspruch und die Nichtigkeit*) siano accolte e accettate come *non* negate, nella ragione. Ma al contrario, come avvisa la Nota dell'*Aufhebung*, "quello che si toglie [si nega, si contraddice] non perciò diventa nulla". "Nulla è l'immediato. Ciò che è tolto, all'incontro, è un mediato [*ein Vermitteltes*]; è un non essere, ma come resultato derivato da un essere". Perciò l'"altro" in cui il primo immediato si contraddice "non è essenzialmente il vuoto Negativo, il nulla, che si prende come il resultato ordinario della dialettica" (questo è appunto il "pregiudizio fondamentale"). Esso è, dice Hegel, "l'altro *del* primo, il negativo *dell'*immediato" (*das Negative des Unmittelbaren*), e perciò è un "mediato"; conserva in sé l'altro, *come suo altro* (ossia come negato, come tolto)[38].

[36] Cfr. *VSF*, p. 92. Sulla funzione dei tropi scettici in Hegel cfr. Verra [1992], pp. 69 ss.
[37] *Phän*, p. 71.
[38] Cfr. *WL*, pp. 943-946.

Ancora: nei *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel afferma che la dialettica è "il principio motore del concetto, principio inteso come non soltanto dissolvente bensì anche producente le particolarizzazioni dell'universale". Dunque, "dissolvente" e "non dissolvente" non *sub eodem*, ma *sub diversis*. Dissolvente le astrazioni contraddittorie dell'intelletto (le *Bestimmungen* finite), che producono la *failure of determinacy*. Ma proprio per questo, *non* dissolvente, bensì al contrario "producente le particolarizzazioni", le autentiche determinazioni dell'universale:

> Dialettica dunque non nel senso che rende confuso, porta qua e là un oggetto, una proposizione ecc. dato al sentimento, alla coscienza immediata in genere ed ha a che fare *soltanto* con la deduzione del suo contrario, – un modo *negativo*, come appare frequentemente anche in *Platone*. Essa può così riguardare come suo ultimo *risultato* il contrario d'una rappresentazione, o recisamente come l'antico scetticismo la contraddizione della medesima [...]. La superiore dialettica del concetto è produrre e apprendere la determinazione non meramente come termine e contrario, bensì, movendo da essa, il contenuto *positivo*, come quello attraverso il quale essa è unicamente sviluppo e immanente progredire.[39]

In altri termini ancora, il risultato della dialettica che è conseguito nel pensiero razionale conserva in sé come *negato* (negato *perché* contraddicentesi) il pensiero astratto, l'astrazione prodotta dall'intelletto, e che ne è il "cominciamento".

Dunque, esprimendosi in termini di enunciati, si potrebbe concordare con Marconi allorché dice che la riduzione all'assurdo nella dialettica, in certo modo, non ha esattamente la medesima funzione che mantiene nella logica formale. Ma ciò non dipende dal fatto che la contraddizione nella dialettica venga conservata *come posta*, ossia come *vera*, nella forma di assunzioni che si contraddicono, ma che sono ancora considerate "verità parziali". Dipende proprio dal fatto che, nella logica dell'intelletto, tale premessa "viene *abbandonata*, per così dire, una volta per sempre: essa *non apparterrà affatto* alla teoria vera"[40]. Nella dialettica, invece, proprio perché la negazione

[39] *PhR*, p. 44, corsivi miei.
[40] Marconi [1979], pp. 25-26, corsivi miei.

continua ad appartenere alla teoria, le appartiene *anche* la premessa negata, *come negata*. Essa non viene affatto dimenticata: solo così infatti, non obliando il cominciamento che si contraddice, l'esito della dialettica è la negazione *di* quel cominciamento, di quella premessa.

La dialettica, quindi, non rifiuta affatto la validità della procedura di confutazione mediante *reductio ad absurdum*, quanto piuttosto una certa concezione formalistica della *reductio* – ciò che, d'altra parte, è stato riconosciuto da molti interpreti[41]. Certamente, come dice Marconi, "da un punto di vista dialettico, nel senso di Hegel, l'argomentazione per assurdo [della logica formale] è logicamente contraddittoria (o meglio lo è il discorso a cui l'argomentazione appartiene)". Non però perché "le tesi contraddittorie [nella dialettica] sono, in qualche senso, mantenute e affermate come vere"[42]; bensì perché la considerazione formalistica della *reductio* pretende che la premessa che si contraddice "non appartenga affatto alla teoria vera". Così facendo, nega che il risultato del contraddirsi sia effettivamente un risultato, sia la negazione (determinata) *di* quella premessa che si contraddice. Detto con un lessico un po' diverso: la relazione fra una prova condotta mediante *reductio*, e l'enunciato che viene provato, dovrebbe essere (almeno in quanto si fa filosofia, e non matematica)[43] una relazione *interna*, e quindi dovrebbe conservare come tolto

[41] Secondo Chiereghin "anche nella confutazione, infatti, che pure Hegel riconosce come la dimostrazione speculativa per eccellenza, si può insinuare il modo intellettualistico di considerare il rapporto tra i due termini, e ciò accade quando il vero, colto alla fine del processo confutatorio, pretende di non essere in nulla debitore al processo da cui risulta, e di librarsi, innocente e incontaminato, senza memoria della presunta eliminazione del falso" (Chiereghin [1984], pp. 43-44). Sulla stessa linea Cortella: "Se lo speculativo mantiene in sé l'unità della tesi confutata e della sua negazione, il processo non può costituire qualcosa di estrinseco rispetto a esso, ma lo costituisce intimamente. *La verità è cioè intrinsecamente costituita dal momento della confutazione.* È in questa luce che vanno comprese tutte quelle affermazioni hegeliane che ribadiscono la *essenzialità del processo* all'apparire del risultato vero [...]. Il movimento dialettico dell'idea con cui essa si separa da se stessa e si pone come oggettività o soggettività finita (comprendendosi dunque falsamente, da un punto di vista intellettuale), per poi negarsi, *non le è esterno*" (Cortella [1995], pp. 335-336)

[42] Marconi [1979], p. 27.

[43] Perché invece, secondo Hegel, "nella conoscenza matematica, l'*essenza* della dimostrazione non ha ancora il significato e la natura di essere momento del resultato stes-

l'enunciato contraddicentesi. Così Hegel afferma nella Prefazione della *Fenomenologia*:

> Alcunché vien saputo falsamente, significa: il sapere è in ineguaglianza con la sua sostanza. Ma proprio tale ineguaglianza è il distinguere in generale, che è momento essenziale. Da tale distinzione deriva l'eguaglianza della distinzione stessa, e tale eguaglianza, è la verità. Ma questa è la verità, non come se l'ineguaglianza fosse eliminata a quel modo che dal metallo puro è espulsa la scoria; e neppure è essa verità, come dalla botte or ora costruita si è rimosso l'arnese; anzi l'ineguaglianza stessa [ossia l'enunciato che ha patito la *reductio*] è ancora immediatamente presente nel vero come tale [il *risultato*, contenente in sé ciò da cui risulta], è presente come il negativo [...]. Il falso, non più come falso, è un momento della verità.[44]

3.3 *L'accusa ribaltata*

Hegel avrebbe quindi ribaltato l'accusa in cui consiste la minore del sillogismo popperiano, sostenendo che è proprio l'interpretazione popperiana della dialettica, come forma di pensiero del *Verstand* astraente, a cadere in contraddizione, a essere una certa negazione di (NC). La *Tautologie* in cui consiste il metodo, "il negativo è insieme anche positivo", non è affatto una contraddizione, un'identificazione di positivo e negativo. Essa ci dice che il negativo in questione, il quale è l'esito positivo del metodo, *non* è una "mera negazione" (*bloße Negation*), ma una negazione *determinata* (*bestimmte Negation*). Non è cioè "un nulla immediato" (*ein unmittelbares Nichts*), ma "il negativo *dell'*immediato" (*das Negative des Unmittelbaren*), e cioè è "un mediato" (*ein Vermitteltes*)[45]. Chi invece accetta la minore di Popper,

so; anzi nel resultato un tale momento è già passato e dileguato" (*Phän*, p. 33). E perciò, "la necessità, che noi scorgiamo grazie a tali prove, ben corrisponde alle particolari determinazioni dell'oggetto stesso, [...] tuttavia il processo da una connessione all'altra avviene interamente in noi; si tratta di un processo per realizzare uno scopo che ci proponiamo con la nostra intelligenza; ma non è il decorso attraverso il quale l'oggetto guadagna i suoi rapporti e le sue connessioni" (*Bew*, p. 35).

[44] *Phän*, pp. 31-32.

[45] Concordo dunque pienamente con la posizione di Emanuele Severino, secondo cui il motivo per cui *A*, pensato astrattamente dall'intelletto, si mostra come "l'altro da sé", e nonostante le intenzioni dell'intelletto non riesce ad essere determinato, producendo la *failure* di cui si diceva, è che "esso *è già*, come isolato, l'altro da sé", è già contraddizione (cfr. Severino [1995], pp. 37-38). L'opera negativa della ragione consiste nell'*esibire*

avrebbe forse detto Hegel, "astrae dal fatto che questo nulla è per certo il nulla *di ciò da cui resulta*". E cioè nega la "proposizione logica" per cui "il nulla preso come il nulla *di ciò da cui resulta* non è, in effetto, se non il risultato verace; quindi è esso stesso un nulla *determinato* e ha un *contenuto*"[46].

Nel § 214 dell'*Enciclopedia*, la ritorsione generale sull'intelletto dell'accusa di autocontraddittorietà è manifesta. Hegel vi osserva che "l'intelletto ha un lavoro facile nel mostrare che tutto ciò che vien detto dell'idea è in sé *contraddittorio*" (e "ciò che ne vien detto", e che Hegel ha menzionato poco sopra, è una serie di tipiche unità di opposti dialettiche: che l'idea è il soggetto-oggetto, l'unità dell'ideale e del reale, di finito e infinito ecc.). Ma:

> Di ciò gli si potrebbe render la pariglia, o anzi, ciò è già attuato nell'idea; – ed è un lavoro, che è il lavoro proprio della ragione, e non è tanto facile quanto quello dell'intelletto. – Allorché l'intelletto mostra che l'idea contraddice sé stessa, perché ad es. il soggettivo è soltanto soggettivo, e l'oggettivo anzi gli è opposto; che l'essere è qualcosa di affatto diverso dal concetto, e perciò non può essere ricavato da questo; [...] la logica [dialettica] prova invece l'opposto: che cioè il soggettivo, che dev'esser solo soggettivo, il finito, che dev'esser solo finito, l'infinito, che dev'esser solo infinito, e via dicendo, non ha verità alcuna, si contraddice e passa nel suo contrario; con che questo passaggio, e l'unità nella quale gli estremi sono come superati e qual parvenza o momenti, si svela come la loro verità.[47]

questa contraddizione, ma quella positiva consiste nel *toglierla*. Le singole applicazioni del metodo dialettico muovono dal contraddirsi dell'intelletto astraente, e si compiono con la risoluzione, o negazione, o toglimento della contraddizione. E cioè, la contraddizione può essere "dichiarata vera" e dominare solo se la si pone come il risultato della dialettica. Ma la *Tautologie* in cui secondo Hegel consiste il metodo è negazione dell'isolamento del risultato da ciò da cui risulta – e dunque è negazione della tesi che la contraddizione sia il risultato della dialettica. Perciò, ne conclude Severino, "poiché la 'contraddizione e nullità' – il risultato negativo – non è il risultato autentico del divenire [*scil.* del movimento dialettico], il divenire, come esistenza della contraddizione, è il divenire considerato non nel suo risultato e dunque nel suo significato concreto e autentico, ma come 'momento dialettico' distinto dal vero risultato della dialettica. Il divenire è 'la contraddizione stessa come esistente', nella misura in cui esso non è il vero divenire, ma è il divenire in quanto ancora astrattamente inteso" (*ivi*, pp. 40-41).

[46] *Phän*, p. 71, corsivi miei.

[47] *Enz*, pp. 199-200.

4. *La dialettica come semantica olistica individuazionale*

4.1 *Cade la minore?*

Abbiamo così effettivamente tolto di mezzo la premessa minore del sillogismo popperiano, che imputa alla dialettica la violazione sistematica di (NC)? Ammesso che il discorso fin qui svolto funzioni, potremmo aver semplicemente mostrato che Hegel non intendeva negare (NC), ossia che il metodo non avrebbe dovuto essere, nelle sue aspirazioni, una procedura che conducesse ad affermare la verità della contraddizione, la realtà di un mondo (localmente o totalmente) autocontraddittorio. D'altra parte, neppure Frege intendeva edificare la matematica su fondamenti contraddittori. Eppure, questo è ciò che è accaduto, a causa dell'ammissione non limitata dell'assioma di comprensione: i princìpi della teoria di Frege si sono rivelati non autocompatibili. E la dialettica, con tutte le sue oscurità, stranezze e pretese infondate, potrebbe essere comunque una teoria inconsistente, anche se Hegel non la voleva tale.

Anche quando il suo linguaggio si fa più sistematico – com'è nel caso delle diverse formulazioni del metodo che abbiamo ascoltato – resta oscuro cosa Hegel intenda con molte delle espressioni che sistematicamente usa. Cosa può voler dire che un *A si* contraddice? E che cos'è poi *A*? È una cosa qualunque, una determinazione in generale? O è, come negli esempi addotti sopra, un universale, un concetto? È un predicato, un'entità linguistica? Nella nostra comune concezione, a contraddir*si* sono piuttosto gli uomini che hanno credenze incompatibili, o le teorie di cui gli uomini sono portatori. Come fanno un oggetto o un concetto a contraddirsi? E perché usare, per spiegare ciò, espressioni quali: "si mostra come l'altro di se stesso", "è ineguale con sé", "si riferisce a se stesso come negativo" – e simili, che sembrano appunto alludere alla *sussistenza* di enti diversi da sé, o di fatti autocontraddittori?

4.2 *L'idea fondamentale*

Forse possiamo cominciare a dipanare la matassa ripensando la questione in termini semantici e di determinatezza di significati. La proposta costruttiva che accompagna la mia interpretazione è di intendere la dialettica come una *teoria generale olistica del significato.*

L'idea è che il famoso *A* degli idealisti possa essere visto come il *significato* in generale (anche se, come vedremo, ciò su cui anzitutto si sofferma la dialettica hegeliana è il significato dei termini predicativi e concettuali); e che la sua relazione a certi altri significati sia, nell'impostazione hegeliana, essenziale o necessaria al significato stesso, nel senso che il significato ne viene *determinato, individuato*.

La *determinatezza* del significato, ciò per cui è un *bestimmtes Sein*, ha a che fare con le sue *condizioni di identità*[48]: ciò per cui qualcosa è

[48] Vorrei precisare che d'ora in poi parlerò sempre di "condizioni d'identità" in modo piuttosto informale e intuitivo, e non indicando un criterio d'identità (ossia qualcosa della forma "$x = y$ se e solo se...") cui attenersi come canone per la chiamata all'essere degli enti, secondo il motto quineano *no entity without identity*. Esistono precise ragioni per questa intenzionale vaghezza e questo appello all'intuizione. Come si vedrà, una caratteristica della semantica dialettica è quella di fare appello alle procedure di individuazione non solo di oggetti, ma anche di *proprietà* e *concetti*. Nel modello di derivazione brandomiana qui proposto si sosterrà che i concetti sono individuati dalla loro posizione *inferenziale*, ossia sono un contenuto determinato (sono quei concetti che essi sono, e non altri concetti) sulla base delle condizioni sufficienti e delle conseguenze necessarie della loro applicazione. Com'è noto, fornire "criteri di identità" nel senso stretto, e in modo non circolare, per gli universali, per i concetti, per i significati dei termini predicativi ecc., è un problema aperto. D'altra parte, anche l'uso di criteri d'identità come principi di legittimazione/proibizione ontologica è assai problematico e, secondo molti autori, i criteri non sono affatto un buon *explicans* del concetto d'identità (cfr. Loux [1978], Jubien [1996], Strawson [1997], Carrara [2001]). La politica adottata dai filosofi inclini all'essenzialismo, al realismo modale, ai *possibilia*, all'introduzione di concetti sortali ecc., consiste quindi semplicemente nel deenfatizzare il motto quineano. Ad esempio, scrive David Wiggins: "Forse alcuni di coloro che hanno seguito Frege [...] nella richiesta del criterio di identità hanno preteso da tale criterio un collasso dell'identità in materiali individualmente indipendenti dall'identità. Ma questo non era necessario. Né la richiesta freghiana è inestricabilmente connessa col puritanesimo di coloro che hanno insistentemente richiesto criteri di identità nella fanatica ricerca di parsimonia ontologica. Essi hanno voluto confutare affermazioni secondo cui questo o quest'altro tipo di entità esiste. Questo non è tuttavia il mio problema, né era quello di Frege" (Wiggins [1980], p. 53). Una conseguenza di questo approccio deflazionistico sulla questione dei criteri d'identità sarà, come vedremo meglio al cap. 6, l'ammissione che la determinatezza della nostra concezione – per usare un'espressione freghiana dell'*Ideografia* – di un *begriffliche Inhalt*, di un contenuto concettuale, possa essere questione di *gradi*; e che quindi abbia senso affermare che il significato di un termine predicativo è "più" o "meno" determinato per parlanti diversi. Uno dei modi per trattare la cosa potrebbe essere quello di distinguere fra *concezione* e *concetto*. Freghianamente: un termine predicativo-concettuale esprime un *senso* e denota un *concetto*, sotto cui oggetti possono cadere. Il concetto apparterrebbe dunque al livello del riferimento (di qui l'uso sinonimico dei termini "concetto" e "*proprietà*", perseguito anche in questo libro). La

quello che è, si distingue da qualcos'altro, è articolato rispetto al resto della realtà. Perciò si potrebbe anche intendere la dialettica come una *semantica olistica individuazionale*.

"Individuare", secondo il vocabolario Devoto-Oli della lingua italiana, è "includere nell'ambito di [...] una nozione generale le caratteristiche proprie di un oggetto, persona o cosa", "pervenire a una conveniente localizzazione o identificazione". Individuare x è selezionare, distinguere x nel contesto complessivo dell'esperienza. E un x è "individuato", in quanto è "distinto da qualità proprie e convenientemente determinate"[49]. La dialettica è un *olismo* individuazionale, nel senso che i significati sono individuati da certe relazioni necessarie, o modalmente robuste, con *molti altri* significati.

Qualcosa del genere è chiaramente sostenuto da Hegel in numerosi luoghi. Ad esempio, nella grande *Logica*:

> Quando si presuppone un contenuto determinato, un qualche determinato esistere, questo esistere, essendo determinato, sta in una molteplice relazione verso un altro contenuto. Per quell'esistere non è allora indifferente che un certo altro contenuto, con cui sta in relazione, sia o non sia, perocché *solo per via di tal relazione esso è essenzialmente quello che è*.[50]

Ma in particolare, e come mostrerò ampiamente nel cap. 6, la dialettica hegeliana si concentra soprattutto su relazioni *negative* o di reciproca *esclusione*. Abbiamo visto che anche Colletti rileva come la relazione fra A e il suo altro per la dialettica sia essenziale alla determinatezza di quel significato: è per essere determinato, che A "deve essere riferito all'altro di cui è la negazione". *Omnis determinatio est negatio*, il "teorema" generale assunto dalla dialettica, ha appunto a che fare con le nozioni di *negazione determinata* e *mediazione*. Come Hegel afferma nella Nota dell'*Aufhebung*:

concezione *del* concetto appartiene piuttosto al livello del senso: e ciò spiegherebbe perché la nostra concezione può mutare, evolversi, determinarsi, e anche correggersi, rimanendo la concezione dello stesso concetto.

[49] Devoto e Oli [1967], p. 1310.

[50] *WL*, pp. 74-75, corsivo mio. Nella trattazione del sillogismo disgiuntivo della grande *Logica*, Hegel si spinge anche oltre, sostenendo che "i momenti del concetto nel giudizio rimangono, anche nella loro reciproca indifferenza, delle determinazioni che hanno il loro significato soltanto nella relazione loro" (*WL*, p. 799).

La determinatezza è la negazione posta come affermativa [il "negativo che è positivo"]; è la proposizione di Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. Questa proposizione è di una importanza infinita.[51]

Che qualcosa sia determinato perché non è l'altro, vuol dire che il significato è determinato *mediante* l'altro: "*per essere sé*, implica quindi la relazione all'altro". Ma proprio per questo, come ha rilevato Severino, in quanto *è* in relazione, intrattiene un nesso con l'altro, A "*riesce ad essere sé*, riesce ad essere sé senza dissolversi nell'altro, riesce ad essere una *determinazione*"[52]. L'"opposizione dialettica", o unità degli opposti, è una relazione in cui il significato non si *confonde* con ciò con cui è in relazione; e la dialettica *non è*, per ripetere Hegel, l'"arte estrinseca" che "porta la confusione fra concetti determinati"[53]. A confonderci (nel senso del *cum-fundere*: identificare due cose che non sono identiche) è piuttosto l'intelletto astraente che, come ci ha detto l'*Enciclopedia*, intende "oscurare e allontanare la coscienza dell'*altra* determinazione che *colà* si trova".

Se vale tutto ciò, un primo abbozzo di schema per rendere semanticamente la "triplicità dialettica" che costituisce il metodo potrebbe essere il seguente.

(α) In primo luogo, l'intelletto è il pensiero che opera un'astrazione nel senso hegeliano – e cioè, come abbiamo visto, prescinde da un certo nesso fra significati. Poniamo allora, come si diceva, che *A*, inteso come un qualche significato, sia in relazione necessaria a un certo altro significato *B*. Nella concezione dialettica, *B* sembra allora essere necessario all'*individuazione*, all'*identificazione*, o alla *determinatezza* (*Bestimmung*) di *A*. Questa individuazione è ciò che Hegel esprime anche col termine "mediazione". Il modo russellian-wittgensteiniano per dire la cosa sarebbe sostenere che, se un significato *A* è in relazione necessaria a un altro significato *B*, tale relazione è *interna*, nel senso che affetta l'autoidentità di *A*[54]. Ho già anticipato che

[51] *WL*, p. 108.
[52] Severino [1978], p. 39.
[53] *Enz*, p. 196.
[54] Ovvero, come afferma Cortella, "questa relazione non consiste in un rapporto *esterno* fra le determinazioni, cioè non si *aggiunge* a esse, come se esse potessero sussistere indipendentemente da quella" (Cortella [1995], p. 349).

la dialettica si impegna in un qualche tipo di essenzialismo metafisico: le cose (gli oggetti e i concetti) hanno proprietà, e intrattengono relazioni, essenziali, o necessarie. Ciò che è caratteristico della dialettica è ritenere che le proprietà e le relazioni necessarie affettino le condizioni d'identità.

Tutto questo non solo non è peregrino, ma (come vedremo meglio nel cap. 7) conserva importanti echi nell'ontologia contemporanea, ad esempio in una certa versione della teoria dei concetti sortali, sostenuta da filosofi come Peter Strawson e David Wiggins. Qui l'idea di base è, appunto, che ogni cosa è un *bestimmtes Sein* perché è una cosa di qualche *sorta*, cade sotto un predicato sortale[55]; e l'appartenenza a una sorta *determina*, *identifica* la cosa: la sorta di appartenenza, o il concetto essenziale sotto cui la cosa cade, non sono qualcosa che l'oggetto possa acquisire o perdere, rimanendo lo *stesso* oggetto, e dunque pongono un limite naturale alle nostre stesse speculazioni controfattuali.

Vorrei tuttavia far notare che qui non è (ancora) molto importante né quale sia la nostra teoria del significato "preferita", né a quale livello ontologico ci stiamo muovendo – anzi, credo che proprio questa istanza di generalità abbia contribuito a rendere oscura l'esposizione hegeliana del metodo. Ad esempio, *A* potrebbe essere una cosa e *B* una sua proprietà necessaria. Oppure (e osserveremo che questo è il livello di gran lunga più in vista nella dialettica hegeliana), *A* potrebbe essere un *concetto* (o, estensionalmente, una classe – ma la prospettiva dialettica è schiettamente intensionale), e *B* una proprietà necessaria di quel concetto. Oppure, *A* e *B* potrebbero essere due concetti dello stesso tipo, fra cui vige un certo nesso necessario. O ancora, potrebbe trattarsi del significato di certi enunciati legati da un qualche nesso logico, *id est* necessario, sussistente in tutti i mondi possibili: *B* è conseguenza logica di *A*, ad esempio. Quindi, *A* e *B* qui potrebbero essere *sensi* di enunciati, o proposizio-

[55] "Qualunque predicato la cui estensione consiste (ed è determinato da una buona teoria della verità come consistente) in tutte le particolari cose o sostanze di un certo tipo, ad esempio cavalli, o pecore, o coltelli da potatura, sarà chiamato qui un predicato sortale. [...] Ciò per cui un predicato sortale sta si potrebbe chiamare un *concetto sortale*" (Wiggins [1980], p. 7; cfr. anche Wiggins [1967] e Strawson [1959], part. pp. 168-169).

ni da essi espresse, nel senso di intensioni, o di funzioni da mondi possibili a valori di verità (sicché, per l'appunto, in questo abbozzo non è neppure necessario impegnarsi ad abbracciare una teoria piuttosto che un'altra sul valore semantico degli enunciati).

Ebbene, abbiamo visto che l'intelletto hegeliano è l'attività dell'isolare significati, nel senso che esso li pensa astrattamente, ovvero prescinde, o tenta di prescindere, da nessi necessari che li legano ad altri significati: "siffatta limitata astrazione", ci ha detto l'*Enciclopedia*, "vale per l'intelletto come cosa che è e sussiste per sé".

(β) Ma, proprio così facendo, il *Verstand* produce quella *failure of determinacy*, che dà luogo alla famosa contraddizione dialettica. Il momento "negativo razionale" è la *Darstellung* della contraddizione prodotta dall'intelletto astraente. L'idea centrale della dialettica, dunque, sarebbe che se *A* è in relazione necessaria a *B*, allora in qualche senso teoreticamente molto denso *B determina A*, *individua A*, ne affetta le condizioni di identità. Perciò quando isoliamo *A* da *B*, potremmo dire, non pensiamo più *lo stesso A* di prima (bensì, poniamo, un *A*). L'intelletto lo tratta come lo *stesso*. Ed ecco la contraddizione, l'identificazione di non identici[56].

A livello di oggetti: se questo oggetto su cui sto digitando ora è essenzialmente un computer portatile (se "computer portatile" esprime un concetto sortale, una caratteristica essenziale o interna, che questo oggetto non può acquistare o perdere rimanendo lo stesso), noi non possiamo pensare *questo* oggetto senza pensare che è un computer portatile[57].

[56] Ciò sottintende, si badi, che l'intelletto in realtà faccia *due* cose: (1) isoli qualcosa (un *A*) da qualcos'altro (un *B*) con cui è in relazione necessaria; e (2) pensi l'esito di questo isolamento, *A*, che dunque non è lo stesso *A* di prima, come fosse *A*. In effetti, la dialettica hegeliana tende a essere fortemente ambigua su questo punto, e a presupporre talora che l'operazione (1) da sola sia sufficiente a produrre la contraddizione dialettica. Mostrerò nell'ultimo capitolo che, invece, una contraddizione si produce solo se il *Verstand* si impegna sia su (1) che su (2).

[57] Per inciso, si noti come ciò non ha nulla a che fare con l'idea che una teoria dialettica del significato sia costitutivamente impegnata in una qualche forma di descrittivismo sui nomi propri, nel senso criticato da Kripke. Non si dice, infatti, né (a) che certe proprietà sono costitutive del *senso di* un nome proprio (descrittivismo come teoria

A livello di concetti (che è il livello nel quale la semantica dialettica principalmente si muove): se vi è un nesso necessario fra i concetti *quadrato* e *circolare*, allora questo nesso affetta, come abbiamo detto, la determinatezza, l'identità dei concetti in gioco ("solo per via di tal relazione esso è essenzialmente quello che è", ci ha detto Hegel). Se, dunque, si prescinde dal nesso necessario che li lega, non abbiamo più i concetti di prima. E se ci impegniamo ad esempio nell'asserzione che qualcosa è quadrato, senza *eo ipso* impegnarci almeno implicitamente[58] nell'asserzione che quel qualcosa non può in alcun modo essere circolare, non stiamo trattando quella cosa come un quadrato. Ciò conferma, fra l'altro, l'impressione che interpreti come Mure e Hösle – sostenendo come abbiamo visto che un significato, isolato dalla relazione necessaria che lo lega ad altro, in certo modo *muta*, ossia che questa astrazione ci dà qualcosa che non è *lo stesso* significato che avevamo nella relazione medesima – abbiano davvero colto un tratto decisivo della dialettica.

(γ) Il momento positivo razionale o speculativo del metodo, allora, non consisterà nell'avallare e prendere come *verità* la contraddizione prodotta dall'intelletto astraente. Al contrario, consisterà, dopo la sua *Darstellung* nel momento critico o dialettico *stricto sensu* del punto (β), nel *toglierla*, ponendo *A* concretamente, ossia nella sua relazione necessaria a *B* – relazione nella quale, soltanto, *A* "riesce ad essere ciò che è": riesce a essere determinato. Ciò si esprime nell'idea tipicamente hegeliana di *mediazione* (*Vermittlung*), già menzionata sopra. L'*aufgehoben* della procedura dialettica, ci dice Hegel nella celebre Nota:

> Ha perduto soltanto la sua *immediatezza* [ossia, ha perduto soltanto l'aspetto di *astrazione*, l'isolamento semantico prodotto dall'intelletto] ma non perciò è annullato. [...] Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella unità col suo

del significato dei nomi propri); né (b) che il riferimento alle proprietà di un oggetto è necessario per assegnare un nome a quell'oggetto (descrittivismo come teoria del modo in cui un nome acquista il suo denotato).

[58] Qui l'"implicitamente" ha il senso proprio del lessico brandomiano, in cui l'*implicito* è un contenuto concettuale, la cui articolazione va resa *esplicita* attraverso il vocabolario logico elementare. È un tema su cui torneremo in modo dettagliato.

opposto. In questa *più precisa determinazione* di un che di riflesso, esso si può convenientemente chiamare *momento*.[59]

Quando *A* è concepito nella sua relazione necessaria a *B*, ne è *mediato* nel senso hegeliano. Allora, direbbe Hegel, *A* è "rabbassato a momento", è momento semantico dell'unità di *A* e di *B*: in questa unità o relazione necessaria, riceve una "più precisa determinazione" nel senso che la relazione con *B* lo *individua*.

Ciò si accorda, in primo luogo, con l'idea essenziale secondo cui l'"opposizione dialettica" ossia l'unità di opposti non è affatto "opposizione logica" o mera contraddizione. Nella grande *Logica*, Hegel caratterizza il concetto di *speculativo* dicendo che consiste nel "comprendere l'opposto nella sua unità, ossia il positivo nel negativo"[60]. Ma nel § 82 dell'*Enciclopedia* ci avverte che "il momento *speculativo*, o il *positivo razionale*, concepisce l'unità delle determinazioni *nella loro opposizione*"[61]. La loro *unità* dunque non è la loro confusione, non è l'identificazione di non identici che sarebbe appunto contraddittoria. Al contrario, come Hegel afferma nell'esposizione del momento positivo razionale o speculativo del metodo contenuta nell'ultimo capitolo della *Logica*:

> Il secondo negativo, il negativo del negativo, al quale siamo giunti, è quel *togliere* della contraddizione [...]. In questo punto di svolta del metodo ritorna parimenti in se stesso il conoscere. Come *contraddizione che si toglie*, questa negatività è il ristabilimento della prima immediatezza, della semplice universalità; perché immediatamente l'altro dell'altro, il negativo del negativo, è il positivo, l'identico, l'universale.[62]

Il "secondo negativo", o "negativo del negativo", o la famosa "negazione della negazione", è la stessa unità di opposti: è un concetto che è determinato (ad esempio, il concetto *quadrato*), in quanto è visto come il *negativo* di (come opposto a) un altro concetto determinato (il concetto *circolare*), visto a sua volta come il "negativo del primo". Il *risultato*, o *terminus ad quem*, di un'applicazione del me-

[59] *WL*, pp. 100-101.
[60] *WL*, p. 39.
[61] *Enz*, p. 97.
[62] *WL*, pp. 948-949, corsivi miei.

todo, "contiene in sé ciò da cui esso risulta", nel senso che è un concetto posto in relazione necessaria, o interna, con un cominciamento, il quale è a sua volta in relazione necessaria, o interna, con il risultato: ciascuno è "un mediato", è "riferito a un altro", afferma la *Logica*.

Questo abbozzo ci fornisce ancora un quadro molto generico della cosa. Tutto il lavoro che ancora ci resta da compiere consisterà sostanzialmente nel tentativo di chiarire, articolare e fondare tale quadro complessivo.

4.3 *Dove sta l'originalità della dialettica?*

Se questa interpretazione della dialettica come semantica olistica individuazionale, pur ancora in embrione, dovesse rivelarsi proficua, ciò fornirebbe una ragione ulteriore e generale per mettere fuori gioco molti dei tentativi di formalizzazione della dialettica esaminati nella prima parte del libro – confermando che nella dialettica non vi è questione di *sintassi*, bensì di *semantica*. Perciò tentativi di esprimere la dialettica come una logica dalla sintassi non standard non hanno semplicemente colto il punto nodale.

Questo è il rilievo avanzato anche da Ermanno Bencivenga, in *Hegel's Dialectical Logic*. Bencivenga mantiene in generale una posizione fortemente critica nei confronti della dialettica hegeliana – nonostante i trascorsi dell'autore, non si tratta però di una critica da logico formale, quale potrebbe essere quella di Malatesta. Ha piuttosto a che fare, fra le altre cose, con una rivalutazione kantiana dei limiti della ragione – contro le pretese assolutistiche hegeliane. Bencivenga definisce la dialettica hegeliana "semantica narrativa": la presenta come un antecedente della filosofia del cosiddetto secondo Wittgenstein, vista come fenomenologia dell'uso linguistico, giocata sulla dissoluzione dell'essenza in somiglianze di famiglia e sulla riconduzione del significato all'uso, anzi alla *storia* del suo uso[63].

[63] Nel capitolo intitolato *Family resemblances*, Bencivenga afferma: "[*scil.* nella semantica standard] spesso, quando una parola acquista un nuovo significato, (alcuni dei vecchi si ritirano nello sfondo (diventano obsoleti), ma data l'onnicomprensività del linguaggio naturale non vengono cancellati (o forse sono cancellati e conservati nello

Mostrerò nei capp. 5 e 6 che analogie fra la dialettica e certi aspetti del pensiero del cosiddetto secondo Wittgenstein esistono, ma non vanno nella direzione intesa da Bencivenga (soprattutto: non vanno nella direzione che motiverebbe le sue critiche. Ad esempio, è implausibile che nella dialettica hegeliana sia in gioco alcuna "dissoluzione dell'essenza" nel senso wittgensteiniano, dal momento che Hegel è tipicamente impegnato verso una forma molto forte di essenzialismo metafisico). Tuttavia accolgo senz'altro il principio generale che secondo Bencivenga una qualunque indagine logica sulla dialettica hegeliana dovrebbe seguire:

> La logica è solitamente definita come una teoria dell'inferenza valida. Ma un'inferenza, valida o meno, è un sistema di espressioni linguistiche significanti, e la sua validità o meno dipende da quali siano i significati di quelle espressioni; perciò prima ancora di sapere cos'è la validità, e su cosa verte (presumibilmente) la logica, dobbiamo avere una teoria semantica – una teoria su che tipo di cosa sia un significato [...]. Detto altrimenti, la logica come una teoria dell'inferenza valida riposa su un senso più profondo di cos'è la logica: logica come semantica.[64]

Non è modificando regole d'inferenza o edificando calcoli *ad hoc*, non è insomma con un approccio *proof-theoretic* basato su princìpi logici non standard, che possiamo render conto della dialettica, proprio perché si tratta di *logica* in quel "senso più profondo" del termine. Non c'è bisogno di coniare nuovi connettivi non verofunzionali per poi assicurarci che, nonostante le apparenze contrarie, una "congiunzione dialettica" non sarebbe una contraddizione perché in "logica dialettica" una congiunzione non segue da, e da una congiunzione non seguono, i congiunti, ossia non valgono ag-

stesso tempo: sono ancora lì, ma resi largamente inattivi). In questo quadro, il mutamento semantico è esterno alla semantica (e alla logica in genere): c'è una teoria di come alle parole si assegni un significato, e, del tutto indipendentemente, c'è il fatto empirico (di disturbo) che i significati assegnati alle parole cambiano continuamente, così costringendoci a rivedere ogni volta il nostro schema semantico – o peggio ancora, a sovrapporre ogni volta nuovi schemi semantici ai precedenti. Approssimandoci alla prospettiva hegeliana, d'altra parte, il mutamento semantico diviene parte della semantica: la storia della parola diviene il suo significato. [...] La semantica di Hegel può essere caratterizzata come semantica narrativa, perché le parole vi significano narrazioni, storie" (Bencivenga [2000], pp. 25-26).

[64] Bencivenga [2000], p. 6.

giunzione e attenuazione congiuntiva. A mio avviso, anzi, la sintassi logica che la dialettica sottende dovrebbe essere del tutto *classica*.

Se ora si pensa che questa tesi ci restituisca una dialettica addomesticata, conformata alle regole di una logica formale dalle cui "morte ossa" Hegel intendeva emanciparsi; se cioè si pensa che la presente lettura, ancorché ingegnosa, tradisca lo spirito della posizione hegeliana, oblii lo scandalo che la dialettica dovrebbe costituire dal punto di vista logico-matematico, risponderei a questi rilievi affermando che si sta semplicemente guardando la cosa in modo *distorto*. In primo luogo, perché è proprio quest'obiezione ad ascrivere a Hegel qualcosa come un tentativo di "rivoluzione della sintassi di un calcolo logico-matematico" – che, come abbiamo visto, certamente Hegel non ha mai avuto in mente. In secondo luogo, perché la conformità a un paradigma logico-formale classico non impedisce affatto a una teoria di essere scandalosamente innovativa, e magari rivoluzionaria, da molti altri punti di vista.

Ad esempio, nessuno negherebbe che l'olismo di Quine abbia inteso rivoluzionare molti aspetti delle nostre convinzioni ontologico-semantiche, delle idee più radicate sul funzionamento del linguaggio e del pensiero: dalla critica del dogma analitico/sintetico e del "mito del museo" della semantica ingenua, al criterio di impegno ontologico, alla questione dell'indeterminabilità del riferimento. Eppure, Quine è sempre stato un conservatore in logica: ha condotto una pervasiva polemica contro la logica modale – vista talora come una flagrante confusione di linguaggio e metalinguaggio[65] – e contro le sue entità semantiche intensionali. Ci ha ammonito intorno ai rischi della logica di ordine superiore; ha squalificato l'intuizionismo e le logiche non classiche come "devianti", prive di qualunque autentica semantica che non fosse algebra astratta[66]; e ne ha concluso che il calcolo classico del primo ordine con quantificatori e identità dovrebbe delimitare l'ambito della logica[67].

[65] "La logica modale moderna è stata concepita nel peccato: il peccato di confondere uso e menzione" (Quine [1966], p. 246). Quine si riferisce qui anzitutto alla confusione fra condizionale e implicazione della linea Russell-Lewis, di cui si è detto qualcosa nel capitolo precedente.

[66] Cfr. Quine [1970], pp. 125 ss.

[67] In generale, anche secondo i fautori dell'inscrutabilità del riferimento come Quine e Davidson, se esiste un campo che si presta alla fissazione univoca del significato nella

Come vedremo, la semantica dialettica violerà molte delle proibizioni quineane, sarà meno austera e conservatrice rispetto al "senso estetico, educato al gusto dei paesaggi deserti"[68] di Quine. Che fra i significati delle espressioni del linguaggio sussistano certe relazioni modalmente qualificate, è probabilmente l'assunzione semantica più generale che sia in gioco nella dialettica. È proprio perché l'intelletto cerca di pensare astraendo da tali relazioni necessarie, che la contraddizione dialettica ha luogo (anche se, come ho già anticipato e come vedremo nel cap. 8, è verosimile che Hegel non sia stato del tutto perspicuo sulle condizioni sufficienti per produrre contraddizioni dialettiche). Dovremo quindi ammettere la presenza di contesti modali – anzi, di quello che Quine chiamerebbe il "terzo grado di coinvolgimento modale" di un linguaggio (per lui, il più forte e anche il più grave)[69], ossia l'ammissione di modalità *de re*: l'ammissione che le cose hanno proprietà necessarie, ovvero che si può qualificare modalmente la relazione fra una cosa e certe sue proprietà[70]. L'autentico "scandalo" della dialettica, la messa in questione dialettica di molte idee tradizionali intorno all'ontologia e al funzionamento del pensiero e del linguaggio, si giocherà sempre in termini di teoria del significato – non in termini di mera sintassi non standard.

4.4 *L'"altro di un altro"*

Già queste anticipazioni consentono di sostenere che la continua insistenza di Hegel sulla pervasività e fecondità della contraddizione può ben essere interpretata come un'insistenza sul necessario e pervasivo contraddirsi del pensiero *als Verstand* (come ci è stato det-

traduzione radicale è proprio quello dei connettivi logici vero-funzionali; idea questa che mal si accorda – aggiunge Quine – alla teoria delle "mentalità prelogiche": "che una buona traduzione mantenga le leggi logiche è implicito in pratica anche quando, per parlare paradossalmente, non è coinvolta alcuna lingua straniera" (Quine [1960], p. 78). E per "leggi logiche" Quine intende, per l'appunto, sempre le leggi della logica classica, abbinata a una semantica vero-funzionale e bivalente.

[68] Quine [1953], p. 5.

[69] Cfr. Quine [1966], pp. 226-245.

[70] Qui e in seguito, non affronterò la questione se a essere qualificata modalmente sia in effetti la *proprietà*, oppure la *relazione* che unisce la cosa e la proprietà.

to, pensare *è* astrarre). La pervasività della contraddizione è la pervasività dell'*errore*, nel senso dell'*errare* – ma, appunto, soltanto in quanto la contraddizione è avvertita senz'altro come errore, quindi sulla base dell'esigenza della *non* contraddizione. Anzi, Hegel probabilmente radicalizza l'esigenza di non contraddittorietà, al punto da rendere il contraddirsi del pensiero (quasi) *onni*pervasivo: Hegel pretende che qualunque pensiero, che non si sia elevato al sapere assoluto, sia affetto da una qualche contraddizione. In questo senso, a essere pienamente incontraddittorio sarebbe solo il sapere assoluto o – per emanciparci dal lessico hegeliano – una situazione in cui la conoscenza è, letteralmente, onniscienza.

Com'è chiaro, questa istanza hegeliana è in sé discutibile – e ancor più lo è l'idea che il pensiero *debba* raggiungere il sapere assoluto, e anzi farlo per via del metodo dialettico, con il quale "deve il sistema dei concetti, in generale, costruir se stesso – e completarsi per un andamento irresistibile, puro, senza accoglier nulla dal di fuori"[71] (ne riparleremo nell'ultimo capitolo, nell'ambito di quelli che chiameremo i tre dogmi della dialettica hegeliana). Tuttavia, è un'istanza che fa perno esattamente su (NC): sull'idea che ogni stato conoscitivo che ospiti una contraddizione deve essere oltrepassato, perché non può essere "il punto di vista più alto", che è l'effettivo vero.

Come ha rilevato Marconi nel suo esame della procedura dell'*Aufhebung*, "un principio fondamentale che governa le argomentazioni hegeliane [è] che la contraddizione è inaccettabile come risultato finale o conclusione del discorso filosofico"[72]:

> Poiché Hegel combatté l'idea del senso comune, secondo cui le contraddizioni devono semplicemente essere rigettate [...] i suoi lettori potrebbero talora aver l'impressione che egli ritenesse semplicemente che le contraddizioni fossero alcunché di normale, che non fossero in alcun modo un problema, che esse fossero, semplicemente, la verità e tutta la verità. Niente potrebbe essere più fuori luogo. [...] È l'ipotesi che noi *non* possiamo assumere una contraddizione come risultato finale, a distinguere l'esplorazione dialettica della "grammatica" del linguaggio naturale da altre imprese filosofiche in parte simili.[73]

[71] *WL*, p. 36.
[72] Marconi [1980], p. 126.
[73] *Ivi*, pp. 168 e 196.

Naturalmente, la distinzione fra il *contraddirsi* del pensiero astratto e la *contraddizione* (ciò il cui contenuto è *nihil negativum irrepraesentabile*) può essere assai poco chiara nei testi hegeliani, soprattutto per via della prospettiva dell'idealismo oggettivo abbracciato – anzi, guadagnato – da Hegel. Se però ritenessimo che Hegel abbia semplicemente *confuso* opposizione logica, ossia con contraddizione, e *Realopposition* kantiana, non ci spiegheremmo perché, una volta ammesso che è l'intelletto a produrre una contraddizione, si dovrebbe procedere oltre. Se fosse il mondo a essere, localmente o complessivamente, autocontraddittorio, capace di soddisfare P e $\neg P$ *simul*, per qualche o per ogni P, allora l'intelletto che si contraddice avrebbe semplicemente fatto concordare il proprio sapere coll'oggetto. E stante che, per Hegel, come abbiamo visto, "la verità è il positivo in quanto è il sapere che concorda con l'oggetto"[74], l'intelletto avrebbe semplicemente toccato la vera realtà. L'opinione di Hegel, invece, è che il *Verstand* non tocchi affatto la vera realtà. Al contrario, nel già menzionato § 25 dell'*Enciclopedia* egli afferma che le determinazioni di pensiero prodotte dall'intelletto sono finite, e cioè astratte, nel senso che "esse sono *soltanto* soggettive e stanno *in contrasto permanente* con l'oggettivo"[75]. E già nel § 6 aveva dichiarato che "l'intelletto [...] tiene i sogni delle sue astrazioni per alcunché di verace"[76].

Se, dunque, Hegel ha sostenuto che tutte le cose sono in se stesse contraddittorie, e che nel divenire possiamo vedere "la contraddizione stessa come esistente"; se ha affermato che la contraddizione è "una determinazione assoluta dell'essenza", quindi in quanto tale "si deve riscontrare in ogni esperienza, in ogni reale come in ogni concetto"; nondimeno egli ha anche sostenuto – e proprio nella parte della grande *Logica* dedicata tematicamente alla contraddizione – che la contraddizione "si risolve", "si toglie", e che il *fondamento*, ossia la categoria in cui le essenzialità o determinazioni della riflessione trapassano, è la "contraddizione risoluta" (*der aufgelöste Widerspruch*,

[74] *WL*, p. 488.
[75] *Enz*, p. 39, corsivi miei.
[76] *Enz*, pp. 10-11.

der sich aufhebende Widerspruch)[77]. L'autentico risultato del movimento dialettico *toglie* la contraddizione del "finito" (dell'"astratto", del "primo universale").

La contraddizione, dice ancora Hegel nello stesso brano della *Logica*, può "dominare" o "essere dominata". Domina allorché l'intelletto isola il contraddirsi dell'astratto dal suo risultato positivo, e soccombe nella contraddizione. È dominata, allorché il pensiero è pensiero speculativo, *Vernunft*. Nel risultato autentico del metodo dialettico, in cui la contraddizione dell'intelletto astraente è tolta, negata, la determinazione *non* è *il* suo altro: in quanto è negazione *di* quel contenuto, e cioè è in relazione con il contenuto negato, e cioè è un *mediato* (siamo sempre, come si vede, nell'ambito della *Tautologie*), la cosa è "l'altro del primo, il negativo dell'immediato", in cui l'immediato negato è conservato e mantenuto, ci ha detto Hegel, come "altro di un altro". Ora, questo essere "altro di un altro" è la negazione della negazione di (NC), della legge di non contraddizione: è negazione della "follia" che, come Platone afferma nel *Teeteto*, consiste appunto nell'essere persuasi che "di due cose, ognuna delle quali è *altro* dell'altra, una *sia* l'altra"[78].

[77] Cfr. *WL*, pp. 483-485. Se a questo punto qualcuno continuasse a sostenere, per dirla con Landucci (cfr. Landucci [1978], pp. 55-58), che "al fondo della dottrina hegeliana del 'risolversi' della contraddizione", nel paragrafo della *Logica* dedicato alla contraddizione, sta "la contemporanea verità di due proposizioni che si contraddicono"; e nel contempo volesse "evitare che la negazione del principio di non contraddizione renda ammissibile davvero qualsivoglia asserzione"; potrei, per il momento, soltanto sfidare il mio *opponens* in una controversia... Dialettica e olistica: e invitarlo (1) a presentare una teoria logicamente e semanticamente rispettabile, sviluppata almeno quanto quella proposta nei tre capitoli che seguono, e (2) a comparare le due posizioni sullo sfondo di ciò che esse intendono esplicare.

[78] *Theaet.* 190b-c.

V
SEMANTICA DIALETTICA I: "TUTTE LE COSE SONO UN GIUDIZIO"

> Noi possiamo ricondurre a giudizi tutti gli atti dell'intelletto, in modo che l'intelletto, in generale, può essere rappresentato come una facoltà del giudicare.
> I. KANT, *Critica della ragion pura*

> Il giudizio si può quindi chiamare la prima realizzazione del concetto, in quanto la realtà indica in generale l'entrar nell'esistere come un essere determinato.
> G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*

> Quando diciamo, e *intendiamo*, che le cose stanno così e così, con quello che intendiamo non ci fermiamo a un punto qualsiasi prima del fatto: bensì intendiamo dire che *questa cosa così e così – sta – in questo modo così e così.*
> L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*

1. *Prospetto: l'ordine di spiegazione semantica*

Il primo passo nella costruzione di una semantica di tipo tarskiano per un linguaggio L consiste nell'assegnazione di denotazioni alle espressioni subenunciative. Nel caso più semplice (ad esempio quello di una semantica estensionale per un linguaggio elementare o del primo ordine), si considera una struttura ontologica che ha per dominio un insieme non vuoto U di individui. Un modello M per il linguaggio è una coppia ordinata <U, I>, dove U è appunto il nostro insieme e I è una funzione di interpretazione, ossia una funzione che assegna denotazioni a espressioni del linguaggio: determina quali enti devono denotare le costanti individuali, a quali funzioni, proprietà o relazioni devono riferirsi (estensionalmente, quali operazioni o insiemi di enti, o di *n*-ple ordinate di enti, devono significare) le costanti funtoriali e predicative di L. Una volta effettuata l'interpretazione, si avvia la valutazione degli enunciati: è il secondo passo della semantica,

ed è un passo essenzialmente ricorsivo sulla complessità vero-funzionale delle formule. Il terzo momento è la definizione delle relazioni semantiche inter-enunciative: conseguenza logica, equivalenza, presupposizione ecc. Questo è l'ordine di spiegazione semantica *bottom-up*[1].

In questa sede non è molto importante considerare che, ad esempio, possa occorrere una funzione differente per le variabili (che si debbano considerare differenti assegnazioni di valori alle variabili, entro la stessa interpretazione ovvero entro una realizzazione nello stesso modello); né importa molto che si possa imporre sempre più struttura e complessità ontologica sui modelli, avendo a che fare con interpretazioni intensionali (che assegnano direttamente intensioni alle espressioni subenunciative, come funzioni da mondi possibili a estensioni o come insiemi di mondi possibili) piuttosto che meramente estensionali. Dacché i successi della semantica *model-theoretic* hanno conquistato la logica, la procedura consiste sempre nella specificazione di un modello che determina la struttura del dominio o dei domini rilevanti[2], di una funzione di interpretazione per le costanti descrittive del linguaggio, di assegnazioni per le variabili. Segue la caratterizzazione ricorsiva della verità. Segue l'esplicitazione delle relazioni inferenziali di presupposizione, conseguenza logica ecc. Il congegno di derivazione tarskiana non può partire se non sappiamo prima come ottenere *indipendentemente* il riferimento delle espressioni subenunciative, dei sintagmi nominali e dei predicati, per poi calcolare vero-funzionalmente le condizioni di verità degli enunciati. Questo vuol dire che, quando ciò non ha luogo, il congegno – almeno, nella versione standard della teoria – non parte, perché *presuppone* la corrispondenza fra i termini singolari e gli oggetti denotati, e tra i predicati e gli insiemi che costituiscono le loro estensioni. Ad esempio, la valutabilità degli enunciati è compromessa quan-

[1] Lo si può vedere all'opera, ad esempio, nella mia esposizione della semantica tarskiana, al cap. 5 di Berto-Tarca [2003].

[2] La terminologia logica in proposito è oscillante: talora si differenziano i significati di "struttura" e "modello", e si dice che una certa struttura *è modello di* una teoria se e solo se la rende vera.

do abbiamo a che fare con termini non denotanti. Il logico classicista dispone di metodi per venire a capo del problema (ad esempio il trattamento russelliano delle descrizioni definite, magari combinato con l'atteggiamento eliminativista di Quine verso i nomi propri), ma tutti sanno quanto possano risultare innaturali. Da simili problemi sono sorte logiche alternative, come le già menzionate logiche libere.

L'idea fondamentale intorno alla relazione semantica fra linguaggio e mondo sembra qui il paradigma dell'etichettatura, il quineano mito del museo: "gli oggetti esposti sono i significati e le parole sono le etichette"[3]. Naturalmente, la semantica modellistica e vero-condizionale è ben più che una catena di montaggio di etichette – anzi, si potrebbe dire che il principio più profondo da cui essa stessa muove è la concezione dell'*enunciato* come unità semantica fondamentale. La richiesta che l'enunciato abbia un ruolo privilegiato segue dallo slogan della già citata 4.024 del *Tractatus*: "Comprendere una proposizione è sapere che cosa accade se essa è vera"[4]. Una teoria del significato centrata sulla nozione di verità è anzitutto una teoria del significato degli enunciati; essi sono, appunto, quelle configurazioni linguistiche intorno alle quali ha senso parlare di condizioni di verità.

D'altra parte, come ricorda Marconi, l'idea tarskiana di "vero-in-L" si è imposta come modello dell'analisi semantica:

> Non [...] nel senso [...] per cui essa costituisce un metodo per esplicitare sistematicamente le condizioni di verità degli enunciati di un linguaggio; ma piuttosto in forza dell'apparato *referenzialista* che essa mette in campo. Per un certo periodo, l'analisi semantica di un linguaggio venne più o meno identificata con la sua *interpretazione* semantica, nel senso della connessione delle espressioni semplici del linguaggio con le loro denotazioni in un dominio; e la teoria semantica venne identificata con la *teoria della denotazione* o (come si dice più spesso) *del riferimento*. [...] Vengono qui dimenticati non solo Frege, ma anche il *Tractatus* con la sua nozione di senso della proposizione, e prevale invece l'idea che specificare il significato *sia* specificare la denotazione.[5]

Una teoria dialettica del significato a mio avviso non dovrebbe porsi in mera opposizione alla semantica modellistica – la quale, in

[3] Quine [1968], p. 60.
[4] Wittgenstein [1921], p. 45.
[5] Marconi [1999], pp. 48-49.

fin dei conti, è l'unica teoria filosofica del significato sistematicamente sviluppata di cui disponiamo: la sola ad aver superato le dichiarazioni programmatiche, ottenendo un qualche successo anche presso scienze particolari come la linguistica. Come si vedrà nel mio abbozzo di semantica dialettica, sfrutterò ampiamente nozioni classiche della semantica a mondi possibili, come quelle di intensione e di postulato di significato. Invece, se posso esprimermi in termini wittgensteiniani, si tratterebbe di mettere in discussione una certa concezione sottostante alla teoria standard: la concezione che, nel celebre *incipit* delle *Ricerche filosofiche*, risulta sottesa all'"immagine agostiniana" del linguaggio[6]. Ciò che una semantica dialettica dovrebbe senz'altro superare è l'idea che i significati delle espressioni subenunciative possano essere, *in generale*, determinati prima e indipendentemente dai nessi proposizionali che le legano. Questo superamento sarà a tema nel presente capitolo. Qui presenterò la prima fase di quel che vorrei chiamare, seguendo Brandom, un rovesciamento dell'ordine tradizionale di spiegazione semantica[7]: il passaggio da un modello semantico *bottom-up* a uno *top-down*. La seconda fase del rovesciamento verrà a tema nel capitolo seguente, in cui l'olismo che anima la dialettica hegeliana emergerà come il vero primo attore.

Anzitutto: perché nella prospettiva dialettica occorre effettuare la prima fase del rovesciamento, e assegnare un privilegio esplicativo all'enunciato rispetto alle espressioni subenunciative? La risposta svolta in questo capitolo avrà due aspetti abbastanza strettamente intrecciati: da un lato, argomenterò che il modello *bottom-up*, perlomeno nella sua formulazione ingenua, non è rappresentativo del modo in

[6] "In queste parole troviamo, così mi sembra, una determinata immagine della natura del linguaggio umano. È precisamente questa: Le parole del linguaggio denominano oggetti – le proposizioni sono connessioni di tali denominazioni. – In quest'immagine del linguaggio troviamo le radici dell'idea: Ogni parola ha un significato. Questo significato è associato alla parola. È l'oggetto per il quale la parola sta" (Wittgenstein [1953], p. 9).

[7] Cfr. Brandom [1994], p. 92. Peraltro, l'espressione è usata già in Coffa [1991] per chiarire la diatriba fra il pluralismo atomistico russelliano e il monismo idealistico delle "relazioni interne" cui Russell si opponeva. Su questo, si veda subito *infra*.

cui il linguaggio funziona in generale. Dall'altro lato, considererò alcune (note) difficoltà intrinseche dell'ontologia sottostante all'immagine del linguaggio veicolata dal modello *bottom-up* – ontologia che può essere qualificata in senso lato come atomistica.

Ciò dovrebbe suonare a ogni filosofo del linguaggio come una storia "trita", e io non farò nulla per smentire questa impressione. Avremo a che fare con le discussioni del Wittgenstein delle *Ricerche* sulla definizione ostensiva; con la soluzione fornita da Frege al problema del nesso proposizionale – soluzione che implica come si debba *partire* dal "contenuto giudicabile" espresso dall'enunciato nella sua interezza, per giungere al concetto designato dal predicato; con certi argomenti di Quine contro il "mito del museo". Quel che risulterà nuovo, e forse sorprendente, sarà scoprire che molto di tutto questo è stato anticipato nell'idealismo di Kant e di Hegel. Vedremo infatti che Hegel ha argomentato in modo molto simile a Wittgenstein contro l'indebito privilegio dell'ostensione nella fissazione del riferimento. E vedremo anche che la spiegazione freghiana della natura del nesso proposizionale ha il suo antecedente in quei brani della deduzione metafisica e della deduzione trascendentale delle categorie nella prima *Critica*, in cui Kant asserisce apertamente la priorità semantica del giudizio sul concetto. Per via di quest'anticipazione, Hegel poteva trovare già compiuto nella filosofia trascendentale kantiana il primo passo nell'inversione dell'ordine di spiegazione semantica. Il suo compito, allora, consisteva nello svolgere, come illustrerò nel capitolo seguente, il passo successivo.

2. *Il paradigma dell'etichettatura*

Secondo Wittgenstein, chi pensa all'etichettatura come al modo paradigmatico in cui si istituisce la relazione fra segno e designato ha un'immagine primitiva del modo in cui funziona il linguaggio, oppure ha in mente un linguaggio più primitivo del nostro, come quello del gioco linguistico con "mattone", "pilastro", "lastra", "trave". "Chi descrive in questo modo l'apprendimento del linguaggio" sostiene Wittgenstein, ha in mente tipicamente i sostantivi, pensa anzitutto "ai nomi di persona, e solo in un secondo tempo ai nomi di certe

attività e proprietà; e pensa ai rimanenti tipi di parola come a qualcosa che si accomoderà"[8].

A detta di molti interpreti[9], Wittgenstein non contesta affatto che vi siano tipi di parola il cui significato può consistere nello *stare per* oggetti – in cui la relazione di riferimento è l'aspetto semantico fondamentale – o che la competenza lessicale abbia un ineliminabile aspetto referenziale. Di solito, abbiamo qui in mente i casi più semplici, ossia espressioni come "questo è rosso", o "Wittgenstein è un filosofo": non potremmo dire di comprendere ciò che qui si dice, se non sapessimo a cosa si riferiscono i sintagmi nominali. Il problema sorge quando questa particolare concezione semantica viene, per così dire, ipostatizzata e presa come il paradigma del significato[10].

2.1 *La teoria causale del riferimento*

I "rimanenti tipi di parola", infatti, spesso non si accomodano. I sintagmi nominali tipicamente acontestuali come i nomi propri sono i più ben disposti verso la spiegazione atomistica *bottom-up*. Ma già con gli indicali, il cui significato è certamente incomprensibile prescindendo dal riferimento, è decisivo il ruolo del contesto (ciò che, come vedremo esaminando il trattamento della Certezza sensibile nella *Fenomenologia*, Hegel aveva ben presente). Inoltre, i sintagmi

[8] Cfr. Wittgenstein [1953], pp. 9-10. La versione fornita da Davidson in *Teorie del significato e linguaggi apprendibili* è: "all'inizio impariamo nomi e predicati applicabili a oggetti fisici di media grandezza commestibili o tali da suscitare il nostro amore, e che si trovano in primo piano nella nostra sfera sensibile o nel nostro interesse: l'apprendimento avviene mediante un processo di condizionamento che chiama in gioco l'ostensione. Poi vengono appresi predicati complessi e termini singolari per oggetti che non necessariamente sono già stati osservati" (Davidson [1984], p. 48).

[9] Cfr. ad esempio Perissinotto [1997].

[10] Pensiamo a certe dichiarazioni di intenti dell'empirismo logico: ad esempio, a ciò che afferma Schlick in *La svolta della filosofia*. Secondo Schlick, è "facile da capire" che l'ufficio della filosofia, e cioè la determinazione del significato (perché – *Tractatus docet* – la filosofia si occupa del significato e non della verità degli enunciati), non consista nell'asserire enunciati. Se infatti chiarissi sempre il significato di un enunciato mediante altri enunciati, si andrebbe *in infinitum*: perciò è necessario che il processo si arresti a un atto ostensivo fondamentale, alla "esibizione materiale di ciò che si intende". "L'ultima determinazione del significato – afferma Schlick – avviene quindi mediante *azioni*" (cfr. Schlick [1930], p. 260).

subenunciativi nominali possono riferirsi anche a insiemi di individui, e possono farlo in modo distributivo o collettivo. Possono riferirsi a entità astratte, azioni, eventi, sostanze ecc. Indubbiamente, dire che il significato è la relazione all'oggetto di per sé non ci "compromette" su ciò che un oggetto è. Ma se tutto ciò che qui è in gioco fosse l'affermazione che il significato dei sintagmi nominali consiste nel riferimento a un denotato, non avremmo detto granché.

Qualcosa del genere accade pure con la famosa teoria causale del riferimento Kripke-Putnam, basata sull'idea del battesimo iniziale, di solito in circostanze pubbliche o comunque intersoggettive, e sulla disposizione dei parlanti a usare la parola col riferimento che vi hanno ereditato (la "catena causale", appunto)[11]. Di sicuro, non si tratta con ciò di muovere un'obiezione alla teoria – anche perché, com'è noto, lo stesso Kripke non ha mai inteso presentarla come una *teoria* in senso stretto, come "un insieme vero e proprio di condizioni necessarie e sufficienti per il riferimento"; bensì, come un'immagine del funzionamento del linguaggio, che vuol essere "migliore di quella fornita dalle proposte tradizionali", e segnatamente "di quella fornita dai fautori della teoria descrittivista"[12]. Anzi, per Kripke non si tratta neppure di *definire* la relazione di riferimento (la quale sembra rimanere un primitivo semantico non suscettibile di una caratterizzazione indipendente), bensì di chiarire aspetti del suo funzionamento[13].

D'altra parte, già con i nomi comuni, i nomi di sostanze e specie, e cioè con le espressioni che, per usare il lessico tradizionale, designe-

[11] "Nasce qualcuno, un bambino; i suoi genitori lo chiamano con un certo nome. Ne parlano ai loro amici. Altre persone lo incontrano. Attraverso discorsi di vario tipo, il nome si diffonde come una catena, di anello in anello...". "Ha luogo un battesimo iniziale; un oggetto può essere denominato mediante ostensione, oppure il riferimento di un nome può venir fissato mediante una descrizione. Quando il nome 'viene trasmesso da un anello all'altro', il ricevente del nome deve, secondo me, aver l'intenzione di usarlo con lo stesso riferimento di colui dal quale l'ha appreso" (Kripke [1972], pp. 89 e 93-94).

[12] *Ivi*, pp. 89 e 95.

[13] "Le analisi filosofiche di concetti come il riferimento, formulate in termini completamente diversi che non menzionino il riferimento, è molto probabile che non funzionino"; "lo schema che ho delineato non si può dire che elimini la nozione di riferimento; al contrario, considera come data la nozione di aver l'intenzione di usare lo stesso riferimento" (*ivi*, pp. 91 e 94).

rebbero *concetti*, come "acqua", "tigre", "uomo", "scapolo", "rosso", le cose si fanno più complicate. Se accettiamo l'idea del designatore rigido, i nomi propri saranno espressioni la cui intensione è una funzione a valori costanti, che abbina a ogni mondo possibile, come estensione, lo stesso individuo. Ma quando questo schema viene esteso ai nomi comuni – magari nella speranza, come direbbe Wittgenstein, che i rimanenti tipi di parole siano "qualcosa che si accomoderà" – si producono strane situazioni come la seguente. Se "tigre" ha un'intensione a valori costanti, il *riferimento* di "tigre" non può tuttavia coincidere con l'*estensione* dell'espressione, intesa come l'insieme delle tigri, perché naturalmente non vi è ragione di credere che l'insieme delle tigri esistenti in un certo mondo *m* sia lo stesso dell'insieme delle tigri esistenti in un altro mondo *n*, per ogni *m* e *n*. Chi tratta "tigre" come un designatore rigido, si riferisce tuttavia a qualcosa come il *concetto* della *tigre*[14]. E qui, come nel caso di molte altre espressioni subenunciative (i *termini concettuali*), il privilegio della cerimonia battesimale va drasticamente ridimensionato:

> I battesimi non sono più popolari fra gli oggettivisti; e giustamente, perché non è possibile far dipendere il riferimento di una parola da una singola cerimonia battesimale. [Nel] caso dei nomi di specie e di sostanza naturale [...] la portata normativa dell'etichettatura è perduta, senza che essa sia sostituita da nessun'altra pratica istitutiva di norme: l'onere di porre la norma semantica si distribuisce tra svariate pratiche referenziali.
>
> Quanto alla fissazione della norma d'uso attraverso la fissazione del riferimento, propria di certe forme di esternismo metafisico, eventi del genere sono assai rari: forse solo i nomi di nuove specie appena scoperte, o quelli di certi artefatti (e, in passato, i nomi *scientifici* delle specie) sono introdotti mediante qualcosa come una cerimonia battesimale. Per la maggior parte delle parole di una lingua naturale, non ci sono né battesimi, né procedimenti per ricondursi ad essi. Ci sono soltanto usi, più o meno autorevoli.[15]

Applichiamo il predicato "... è una tigre" sulla base di certe *teorie*, che convogliano informazioni sulla specie, e se sorge una disputa ricorriamo alla migliore teoria a disposizione. Sono in gioco *relazioni* semanticamente rilevanti con altre espressioni subenunciative. Se-

[14] Cfr. Casalegno [1997], p. 249 e nota, per il rilievo di questa difficoltà.
[15] Marconi [1997], p. 120 e p. 154.

condo il modello relazionale-olistico che proporrò nel capitolo seguente – e che costituirà il secondo passo dell'inversione dialettica nell'ordine di spiegazione semantica – questo tipo di relazioni è reso esplicito da postulati di significato condivisi.

2.2 Bare particular *e* Ding an sich

La spiegazione semantica *bottom-up* potrebbe forse esser vista come connessa a un certo tipo di atomismo nella concezione del nesso predicativo; una concezione esprimentesi, ad esempio, nella tesi russelliana delle relazioni esterne, che qui possiamo intendere (in modo piuttosto generico) come l'idea che le relazioni non hanno mai alcun rilievo dal punto di vista delle condizioni d'identità dei *relata*[16]. Ad esempio, nei *Principles* si afferma:

> Tanto il soggetto quanto il predicato sono infatti semplicemente quello che sono; nessuno dei due è modificato dalla sua relazione all'altro. [...] In breve, nessuna relazione modifica mai l'uno o l'altro dei suoi termini. Infatti se tra A e B sussiste una relazione, è tra A e B che essa sussiste; e dire che essa modifica A e B è quanto dire che essa sussiste in realtà fra due altri termini C e D. Asserire che i due termini, che sono relazionati, sarebbero differenti se non fossero relazionati, equivale ad asserire qualcosa di perfettamente sterile: se infatti essi fossero differenti, essi sarebbero altro, e non sarebbero i termini in questione, ma una coppia diversa che sarebbe non relazionata. La nozione che un termine possa venire modificato sorge dal trascurare di osservare le autoidentità eterne di tutti i termini...[17]

Com'è noto, un aspetto essenziale della polemica russelliana contro il monismo idealistico di Bradley e McTaggart, ma anche contro il monadismo leibniziano, riguarda la necessità di distinguere nettamente fra predicazioni attributive-monadiche e relazionali-poliadiche: il tipo di distinzione la cui sottovalutazione, a detta di Russell, condiziona la metafisica classica.

[16] La posizione di Russell sulla questione delle relazioni esterne e dell'atomismo logico, in realtà, è molto complessa, articolata e, soprattutto, subisce numerosi cambiamenti e aggiustamenti, anche sotto l'influsso delle critiche wittgensteiniane. Una completa ricostruzione della storia è contenuta nei primi due capitoli di Perelda [2003], che fra l'altro espone la posizione russelliana a partire dalla critica all'idealismo (di Bradley e, nella comprensione che Russell ne aveva, dello stesso Hegel). Si può vedere anche l'*Introduzione* di Di Francesco a Russell [1918 e 1924], pp. vii-xxxiv.

[17] *Ivi*, p. 611.

Tuttavia, ciò a cui Hegel si opporrebbe non è tanto la distinzione fra tipi di predicazione, quanto l'idea atomistica della natura *estrinseca* della relazione predicativa in quanto tale: la concezione per cui la predicazione non incide mai in alcun modo sulle condizioni d'identità della cosa della quale si predica alcunché, o che sta in una tal relazione con qualcos'altro. In questo senso, la questione della distinzione fra proprietà e relazioni, o fra predicazioni monadiche e poliadiche, su cui tanto batteva Russell con il problema delle relazioni asimmetriche, potrebbe passare sullo sfondo. Questo è riconosciuto anche da J.A. Coffa, quando afferma che dal punto di vista dialettico-olistico:

> Sia gli enunciati relazionali sia quelli di forma soggetto-predicato sono fraintesi allorché sono visti come agglomerati, costituiti da parti semantiche separabili e staccabili; l'unico senso che queste parti staccabili possono avere è quello di sforzi infruttuosi rivolti a staccare parti da interi più ampi. La presenza di questo elemento olistico (o, come lo chiamava Russell, "monistico") nell'idealismo viene più volte riconosciuta da Moore e Russell.[18]

Gli "sforzi infruttuosi" sarebbero, dal punto di vista hegeliano, il tipico affaccendarsi dell'intelletto perché ciò che esso separa, e che a causa di questa separazione è finito e contingente[19], sia qualcosa che invece "è e sussiste per sé". Hegel, dunque, avrebbe probabilmente visto la posizione russelliana come un classico prodotto dell'intelletto astraente[20]. Se l'"eterna autoidentità" del termine voluta da Russell sottintende che l'oggetto sia isolabile da tutte le proprietà e relazioni – nel senso che queste, essendo sempre proprietà e relazioni esterne, non affettano mai le sue condizioni d'identità – abbiamo davanti qualcosa di molto simile alla cosa in sé kantiana, o meglio – per non far torto a Kant – all'idea un po' riduttiva che Hegel ne aveva.

[18] Coffa [1991], p. 158.

[19] Nelle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, Hegel afferma: "una cosa, una legge ecc., è *contingente* a causa del suo *isolamento*; se la cosa è o non è, ciò non porta alle altre cose alcun disturbo o modificazione" (*Bew*, p. 113).

[20] "Se il confronto tra Hegel e Russell avesse la forma di un dialogo, Russell sosterrebbe la difesa del punto di vista dell'intelletto, e Hegel quello della ragione speculativa; il primo negando che l'intelletto sia astratto rispetto a ciò che dovrebbe sopravanzarlo – e dunque, in generale, negando la necessità di un qualunque avanzamento. Il secondo sostenendo invece proprio questa tesi" (Perelda [2003], pp. 48-49).

Tutte le volte che ha a che fare con il *caput mortuum* della filosofia trascendentale kantiana, Hegel ripete che la tanto mitizzata "cosa in sé" è semplicemente ciò che avanza degli oggetti quando, isolati da tutte le loro proprietà e relazioni, ci restano dinanzi come vuote astrazioni (come *bare particulars* o *bare substrata*, potremmo dire). Afferma il § 124 dell'*Enciclopedia*:

> La *cosa in sé* che è diventata così famosa nella filosofia kantiana, si mostra qui nella sua genesi: cioè come l'astratta riflessione in sé, a cui si tien saldo contro la riflessione in altro e contro le determinazioni differenti, delle quali è la vuota *base*.[21]

Nella prima Nota del paragrafo sulla cosa e le sue proprietà, nel capitolo sull'esistenza della grande *Logica*:

> La cosa in sé non è altro che la vuota astrazione da ogni determinatezza [...]. Venendo così presupposta la cosa in sé come l'indeterminato, ogni determinazione cade fuor di lei, in una riflessione a lei estranea, di fronte alla quale essa è indifferente.[22]

La dialettica hegeliana è invece impegnata, anzitutto, in una forma di essenzialismo per cui vi sono proprietà-relazioni *interne* o necessarie, che in modo simile ai concetti sortali di Strawson e Wiggins affettano le condizioni di identità di ciò che le istanzia. Contro il § 46 dei *Prolegomeni*, in cui Kant sostiene che "già da lungo tempo si è osservato che in tutte le sostanze il vero e proprio soggetto, cioè ciò che rimane una volta tolti tutti gli accidenti (in quanto predicati), quindi il vero elemento *sostanziale*, ci è ignoto"[23], Hegel solleverebbe dunque una protesta *del tutto simile* a quella di David Wiggins:

> Io ribatto che le sostanze o soggetti da cui cominciamo non sono ignoti ma noti, e che l'unica astrazione cui dovremmo interessarci è assolutamente diversa da quella che si suppone risulti dal (mito della) rimozione di proprietà da una sostanza. L'astrazione di cui abbiamo bisogno è ciò che risulta dall'ascesa da particolari tipi di sostanza alla determinabile *sostanza di qualche tipo*. [...] Questa forma di astrazione non può sottrarci la convinzione che le sostanze sono cose a noi note.[24]

[21] *Enz.*, p. 134.
[22] *WL*, p. 547.
[23] Kant [1783], p. 133.
[24] Wiggins [1980], p. 5.

Ma la "indifferenza della cosa in sé" per Hegel non è soltanto questione di ontologia, bensì di *semantica*: infatti, questa "indifferenza" è propria del significato del soggetto logico, del soggetto dell'enunciato, quando è assunto come originariamente isolato da ogni predicazione: "il soggetto senza predicato – afferma per l'appunto Hegel – è quello che è nell'apparenza la cosa senza proprietà, la cosa in sé, un vuoto fondamento indeterminato"[25]. Per lo Hegel dell'*Enciclopedia*, "*tutte le cose sono un giudizio*, – cioè sono individui, che sono in sé una *universalità* o natura interna; o un *universale* che è *individualizzato*"[26]. Sono cose che hanno proprietà: sono oggetti ("individui") che cadono sotto concetti ("universalità"), oggetti che istanziano proprietà ("universali che sono individualizzati"). La cosa è *individuata* predicativamente, ossia è quella cosa che essa è per certe sue proprietà e relazioni. Invece, un *particular* è appunto un *x* che, nelle parole dello stesso Russell, funziona semanticamente come "un invisibile gancio al quale le proprietà verrebbero appese come prosciutti alle travi di una pizzicheria"[27]. E nella Prefazione della *Fenomenologia*, proprio l'idea del soggetto logico come "gancio" – l'idea dell'enunciato in cui, nelle parole di Hegel, "il soggetto viene preso come punto fermo al quale, come a loro sostegno, i predicati aderiscono mediante un movimento che appartiene a chi sa di esso"[28], è considerata l'archetipo della concezione astratta o isolazionista del significato.

3. *"Nur im Zusammenhange eines Satzes bedeuten die Wörter etwas"*

Nel paradigma dell'etichettatura, la definizione ostensiva è l'atto originario con cui, indicando un "questo" e dandogli un nome, si istituirebbe la relazione fra segno e significato[29]. Contro il privilegio

[25] *WL*, p. 711.

[26] *Enz*, p. 166.

[27] Russell [1959], p. 233.

[28] *Phän*, p. 18.

[29] Il riflesso dell'ostensione nella semantica formale per linguaggi del primo ordine è la summenzionata assegnazione di un valore alle variabili individuali. Si sottolinea spesso l'analogia di funzionamento fra variabili e pronomi del linguaggio naturale dal punto

dell'ostensione, Wittgenstein sostiene nelle *Ricerche* che il significato si determina in generale non con l'atto ostensivo di un oggetto, ma solo in funzione dell'uso interno al linguaggio. L'indicazione di un "questo" è a sua volta un atto che va interpretato:

> La definizione ostensiva spiega l'uso – il significato – della parola, quando sia già chiaro quale funzione la parola debba svolgere, in generale, nel linguaggio. [...] Per essere in grado di chiedere il nome di una cosa, si deve già sapere (o saper fare) qualcosa. [...] Anche se un processo simile si ripetesse in tutti i casi, dipenderebbe comunque dalle circostanze – vale a dire da ciò che accade prima e dopo l'indicare – il dire: "ha indicato la forma e non il colore" [ossia, in generale: l'interpretazione dell'atto ostensivo stesso].[30]

L'ostensione presuppone la padronanza delle regole, e la capacità di fare una *mossa* nel gioco:

> Il denominare non è ancora una mossa nel giuoco linguistico, – così come il mettere un pezzo sulla scacchiera non è ancora una mossa nel giuoco degli scacchi. Si può dire: col denominare una cosa non si è fatto ancora *nulla*. Essa non *ha* nemmeno un nome, tranne che nel giuoco. Questo, tra l'altro, Frege intendeva dicendo: *soltanto nel contesto della proposizione una parola ha significato*.[31]

Wittgenstein menziona il famoso e controverso principio del contesto di Frege, che figura anche come titolo di questo paragrafo. Per inciso, non v'è accordo fra gli studiosi su come il principio vada inteso, anche all'interno del pensiero freghiano. È il secondo canone indicato nell'Introduzione ai *Fondamenti*: "Cercare il significato delle parole, considerandole non isolatamente ma nei loro nessi reciproci"[32], per-

di vista semantico: non possiamo stabilire le condizioni di verità di "*x* ha fame", o di "lui ha fame", finché non stabiliamo a chi si riferisce "*x*", o "lui". Una volta fissato l'individuo assunto, nel contesto, come valore del pronome o della variabile, siamo in grado di valutare la funzione enunciativa. Perciò "possiamo concepire le variabili come qualcosa di analogo agli atti di indicazione", e la singola assegnazione può essere concepita "come se fissasse il valore di ciascuna variabile più o meno nello stesso modo in cui un atto di ostensione può fissare il valore di un pronome" (Chierchia e McConnell-Ginet [1993], pp. 123-124).

[30] Wittgenstein [1953], pp. 25-28.

[31] *Ivi*, p. 37, ultimo corsivo mio.

[32] Frege [1884], p. 219. Ad esempio, un problema interpretativo è che Frege sembra aver accantonato il principio negli scritti successivi: ciò ha prodotto la questione di come rapportarlo alla classica distinzione fra *Sinn* e *Bedeutung*.

ché soltanto negli enunciati le parole hanno un significato. Nella Nota introduttiva alla quarta sezione de *La struttura logica del linguaggio*, dedicata alla questione dei contesti del discorso, Andrea Bonomi sostiene che il principio del contesto in Frege, negando un significato autonomo ai termini subenunciativi, sembri contraddire il principio di composizionalità – che è essenziale alla ricorsività della semantica. Quest'ultimo, dice Bonomi, esige infatti "significati autonomi per i vari costituenti d'enunciato". Tuttavia, il contrasto diviene apparente, e anzi il principio del contesto si pone "non tanto come un'alternativa al principio di funzionalità [...] quanto come una sua integrazione", se teniamo presente che il primo "può valere solo nel caso delle lingue naturali", mentre il secondo "si applica in modo diretto solo alle lingue formalizzate"[33].

Il problema, tuttavia, è che nella *model-theoretic semantics*, della quale potremmo prendere come paradigma i lavori di Montague, l'assegnazione di significati a termini singolari e predicati antecedentemente all'interpretazione degli enunciati vuole valere come un modello per le lingue *naturali*. L'originaria teoria di Tarski era stata pensata tuttavia come un metodo per esplicitare sistematicamente le condizioni di verità per enunciati di linguaggi *formali*; e Tarski, com'è noto, escludeva (anche se per altre ragioni, ossia per la questione del predicato di verità su cui mi sono soffermato nel cap. 2) l'applicabilità della procedura al linguaggio ordinario. In seguito alle successive estensioni del metodo tarskiano, i manuali di semantica presentano oggi tale procedura come un modello esplicativo del funzionamento del linguaggio ordinario. E proprio questo viene messo in questione nell'abbozzo di semantica dialettica per il linguaggio naturale che propongo.

A mio parere (e quali che fossero le convinzioni di Frege in proposito)[34], il principio del contesto può avere – e certamente, nella strategia wittgensteiniana, ha – un proficuo uso olistico. Nel caso dei

[33] Cfr. Bonomi [1973], pp. 403-405.

[34] Ad esempio secondo Mariani in Frege: "il Principio del Contesto non ha nulla a che fare con l'olismo (in nessuna delle sue forme), e nemmeno con l'idea che un sistema assiomatico costituisca una definizione implicita" (Mariani [1994], p. 58).

nomi propri ("Wittgenstein"), il cui uso è il più acontestuale, e che, come si diceva sopra, meglio si prestano alla strategia *bottom-up*. potremmo spiegare il significato (*Bedeutung*) indicando il portatore (*Träger*) del nome. Ma ciò che *facciamo*, anche quando ci affidiamo a un atto ostensivo, manifesta già una conoscenza proposizionale, è espresso da qualcosa di simile a un enunciato completo: "questa persona è Wittgenstein". L'unità semantica minimale con cui possiamo fare una *mossa* nel gioco linguistico è l'enunciato. E ovviamente, perché la procedura abbia successo dobbiamo saper già distinguere le persone da altri tipi di oggetti, da eventi, azioni ecc. Ne segue che, come ammettono i linguisti, "prima di cercare di identificare esattamente la denotazione delle parole (o morfemi), dovremmo cercare di fare qualche passo avanti verso una plausibile caratterizzazione del contenuto semantico degli enunciati"[35]. È il tipo di argomentazione portato avanti, com'è noto, anche da Quine. Non possiamo arrivare *direttamente* al significato dell'espressione subenunciativa, perché questo è determinato solo entro il *background* dell'uso interno agli enunciati:

> Persino l'apprendimento sofisticato di una nuova parola è di solito una questione di apprendimento contestuale – perciò di apprendimento, per esempi e analogie, dell'uso degli enunciati in cui la parola può comparire. È stato dunque appropriato [...] trattare gli enunciati e non le parole come le totalità il cui uso viene appreso.[36]

3.1 *La critica hegeliana dell'ostensione*

Nelle *Ricerche*, Wittgenstein ribalta le difficoltà dell'ostensione sullo stesso indicale "questo", del quale si chiede come si possa indicare entro il paradigma dell'etichettatura l'oggetto per il quale starebbe:

[35] Chierchia e McConnell-Ginet [1993], p. 76.

[36] Quine [1960], p. 23. Sulla stessa linea Davidson in *Interpretazione radicale*: "i fenomeni a cui dobbiamo rivolgerci sono gli interessi e le attività extralinguistiche al cui servizio si trova il linguaggio, un servizio che può essere svolto dalle parole solo nella misura in cui queste si trovano incorporate negli enunciati (oppure, occasionalmente, costituiscono esse stesse degli enunciati). Ma allora non c'è speranza di dare una spiegazione fondazionale delle parole prima di averne data una degli enunciati" (Davidson [1984], p. 195).

> Ma che cosa denomina, ad esempio, la parola "questo" nel gioco linguistico (8), o la parola "ciò" nella definizione ostensiva "Ciò si chiama..." ? – Se non si vogliono creare confusioni la cosa migliore è di non dire affatto che queste parole denominano qualche cosa. [...] Ma caratteristica del nome è appunto il fatto che esso viene definito con l'espressione ostensiva: "Questo è N" (o: "Questo si chiama 'N'"). Ma definiamo anche: "questo si chiama 'questo'". "Questa cosa si chiama 'questa cosa'"?[37]

Alcuni interpreti hanno rilevato come il procedimento wittgensteiniano sia analogo alla critica dialettico-olistica dell'ostensione prodotta nel capitolo della *Fenomenologia* dedicato alla Certezza sensibile[38]. Qui Hegel chiede di determinare il riferimento dell'indicale "questo" cui la coscienza si riferisce; e il "questo" è articolato mediante gli *indexicals* che esprimono le forme dell'intuizione sensibile, il "qui" e l'"ora". Si domanda allora alla coscienza un atto ostensivo: le si chiede di indicare l'*ora*. Questo *ora*, dice Hegel, "è affermato come il vero" ma, mentre viene indicato, "ha già cessato di essere", è "diverso da quello mostrato", "l'ora consiste proprio in questo: nel non essere più mentre esso è". Se ora è notte, la fissazione di tale "questo" empirico ci dà una verità che, sopraggiunto il mezzogiorno, "sa ormai di stantìo"[39]. Ciò perché la notte trascorre e, *ora*, è giorno. La verità dell'immediato semplice è il suo non essere, l'essere un *già stato* (*ein gewesenes*), mentre la coscienza intendeva esibirlo, nel suo isolamento, come il vero e l'essere.

Sono a tema quelli che oggi chiameremmo i fenomeni connessi alla deissi. Naturalmente, Hegel non disponeva dei sofisticati strumenti semantici di Kaplan[40]. Tuttavia, la procedura hegeliana consiste senz'altro nel mostrare alla coscienza che è certezza sensibile (nel lasciarle "fare esperienza di") come l'intenzione di produrre un riferimento immediato attraverso l'ostensione è contraddetta da una (pre)comprensione logico-linguistica, che svela per così dire l'intera procedura come un "già mediato". Infatti, afferma Hegel, "il già sta-

[37] Wittgenstein [1953], p. 30.

[38] Cfr. ad es. Lamb [1979], uno studio che anticipa molti aspetti della recente riscoperta angloamericana di Hegel come critico del "mito del dato".

[39] Cfr. *Phän*, p. 83 e p. 88.

[40] Cfr. Kaplan [1979].

to non è [*das gewesene ist nicht*]: io tolgo l'esser già stato o l'esser tolto, tolgo la seconda verità"; ossia, nego la prima negazione dell'*ora*-immediato e ritorno ad affermare che "l'ora è". Ciò significa che l'*ora* si è anche conservato, e non "come ciò per cui è stato spacciato", ossia come una determinazione immediata e ostensibile, che per la coscienza vuol valere come la vera realtà e l'essere, bensì come un "non essente":

> [L'ora] si conserva come un *negativo* in generale. Tale ora che si conserva, non è quindi immediato, bensì mediato; infatti l'ora, come ora che resta e si conserva, è determinato *per via* che altro, ossia il giorno e la notte, non è.[41]

Ciò non vuol dire che l'*ora* sia un concetto concreto nel senso hegeliano. Infatti, se ne dice che "non è meno semplice di prima": è ciò che permane nel passare del giorno e della notte, rimanendo indeterminato rispetto a questo passare. Permane "come tale", afferma Hegel. Ma questa è la caratteristica dell'*universale* comunemente inteso (l'universale dell'intelletto, non l'universale concreto[42]). Esso è appunto (a) ciò che è "per via di negazione" ("è *né* questo *né* quello": *il* cane non è né questo bracco né quel bassotto, e perciò è un "*non*-questo"); e (b) ciò che è "*indifferente* ad essere sia questo che quello", ossia è sì determinato, ma solo mediante la negazione astratta del particolare. Mentre dunque il primo *ora*, l'immediato cui ci si vorrebbe riferire mediante l'ostensione, è un "non esser più mentre esso è", questo nuovo *ora* che risulta dal toglimento di quella astrazione è ciò che "nell'esser altro resta ciò che esso è". È il semplice che resta ciò che è, che rimane identico a sé, nel dileguare (nell'"esser altro") dell'immediato empirico dell'ostensione: resta *unum adversus alia*, universale.

> L'universale è dunque in effetti il vero della certezza sensibile. [...] La certezza sensibile, in se stessa, mostra l'universale come verità del suo oggetto; a tale certezza quindi resta come essenza il puro essere; ma non come un immediato, anzi come un qualcosa a cui sono essenziali negazione e mediazione.[43]

41 *Phän*, p. 84.
42 Sulla teoria dell'universale concreto si dirà qualcosa alla fine del cap. 6.
43 *Phän*, pp. 84-85.

È il caso di notare che anche per Hegel, come per Wittgenstein, la questione è strettamente semantica[44]. Il *questo* è l'universale del pensiero e del linguaggio (è ciò che, diremmo oggi, per riferirsi a qualcosa, a un oggetto determinato, richiede l'indicizzazione rispetto a un contesto complesso e articolato). Noi "*enunciamo* il sensibile come universale", afferma Hegel; dicendo "questo", nonostante l'intenzione della coscienza che è certezza sensibile, noi nominiamo soltanto "l'universale questo". Il fatto che la coscienza non si rappresenti il *questo* come universale è il segno della sua inadeguata comprensione della struttura del pensiero e del linguaggio: essa vuole indicarci il concreto immediato, dice Hegel, ad esempio "questo pezzo di carta sul quale io scrivo". Non può però semplicemente affermare ciò che intende ("più verace è il linguaggio: in esso noi confutiamo immediatamente perfino la nostra *opinione*")[45]. Anche "questo pezzo di carta", infatti, esprime un universale affatto astratto, che può essere affermato, indifferentemente, di qualunque pezzo di carta io mi trovi dinanzi[46].

3.2 *Kant e Frege, ovvero la priorità del proposizionale*

3.2.1 *L'unità proposizionale in Frege*

La priorità semantica del proposizionale si esprime nella teoria freghiana del nesso predicativo. Frege, infatti, rifiuterebbe proprio quella concezione dell'odierna semantica estensionale, in cui i predicati sono interpretati come denotanti insiemi (di individui, coppie, *n*-ple ordinate), e che è dominato dal paradigma dell'etichettatura. Se il predicato significasse un mero insieme, l'enunciato esprimereb-

[44] "In ambo i casi, l'attenzione è focalizzata sulle aporie che affliggono la persuasione filosofica che si possa attuare un atto fondativo della denotazione. Descrivendo la prospettiva del realismo sensorio [sic], Hegel raggruppa termini come 'qui', 'ora' e 'questo' che, nella teoria russelliana del linguaggio, stanno come nomi propri dal punto di vista logico. Come in Wittgenstein, il modello della definizione ostensiva si rivela un resoconto inadeguato della connessione originaria fra parola e cosa. Wittgenstein ed Hegel concordano sul fatto che qualunque riferimento semantico ha luogo entro un più ampio sistema di convenzioni, regole e pratiche diffuse" (Lamb [1979], p. 3).

[45] *Phän*, p. 84.

[46] Cfr. *Phän*, p. 91.

be la *giustapposizione* di due *oggetti*: l'oggetto-individuo, *subjectum* e l'oggetto-insieme, *praedicatum*. Consideriamo l'esempio freghiano di *Concetto e oggetto*: se nell'enunciato: "2 è un numero primo", riteniamo che il soggetto e il predicato designino oggetti, non spiegheremo il nesso predicativo e l'*unità* proposizionale. Non riusciremo a comprendere la differenza fra il significato di un enunciato e una coppia ordinata di oggetti: <2, numero primo>. Anzi, aggiunge Frege, se tentassimo di esprimere quel nesso dicendo qualcosa come: "2 cade sotto il concetto *numero primo*", ma ritenessimo di avere a che fare con un nesso *esterno* ai *relata*, avremmo ora a che fare con *tre* oggetti (il numero 2, la relazione del cadere sotto un concetto da parte di un oggetto, e il concetto *numero primo*). Avremmo solo spostato il problema: "in qualsiasi modo li mettiamo insieme – afferma Frege – non otteniamo alcun enunciato"[47].

Naturalmente, Frege non poteva qui (per ragioni cronologiche) confrontarsi con la teoria russelliana delle relazioni esterne, eppure l'aporia che egli sviluppa somiglia all'argomento del regresso di Bradley, ossia a una variante del "terzo uomo"[48]. La concezione isolazionista del significato non è in grado, infine, di rendere conto proprio dell'aspetto dell'enunciato, per cui questo esprime l'unità dei suoi costituenti, e non semplicemente un legame estrinseco. Un enunciato della semplice forma "*A* è *B*" non si limita a menzionare *A* e *B*, ma dice *che A è B*. Eppure, la teoria delle relazioni esterne non può sostenere teoreticamente questa differenza. Non lo può, perché se la relazione è un terzo oggetto esterno ai *relata*, occorrono altre relazioni che la leghino ai *relata* stessi, ed essendo queste a loro volta esterne, procederemo all'infinito[49].

[47] Cfr. Frege [1892a], p. 386.

[48] Cfr. Bradley [1893], libro I, cap. 2.

[49] Su questo tema si è diffusamente soffermato il già citato Perelda [2003], nel contesto di una critica pregnante alla concezione atomistica del significato. Secondo Perelda, "ciò che è comune a tutte le proposizioni, prescindendo dalla specificità dei costituenti, consiste in questo: che i costituenti sono connessi. *Questo* è il significato essenziale della proposizione, poiché è per ciò, e non per altro, che essa differisce da una lista di termini giustapposti" (p. 163). Ora, "se due termini sono congiunti da una relazione, ma questa è altro da essi [ossia è *esterna*], allora devono esservi *ulteriori* relazioni che legano i termini con quella prima relazione, e poi altre ancora, che connettono queste coi

Il significato del predicato deve essere invece un *concetto* e, com'è affermato da Frege in *Funzione e concetto*, "ciò che in logica è chiamato concetto [...] è una funzione il cui valore è sempre un valore di verità"[50]. Ora, la funzione è un ente *insaturo*, e la saturazione di $F(x)$ da parte di un argomento è (pur oscuramente) concepita da Frege come una sorta di processo dinamico, di determinazione di un significato attraverso l'assegnazione di un argomento alla funzione. Questo vale anzitutto per le funzioni in generale:

> L'argomento non appartiene alla funzione, ma insieme alla funzione forma un *tutto completo*: infatti, la funzione di per sé sola è incompleta, ha bisogno di completamento, è *insatura*. [...] l'argomento è [...] un *tutto in sé conchiuso*, cosa che invece la funzione non è.[51]

Ma il "tutto completo" non è l'*esito* di un processo che comincia con la fissazione delle parti che lo compongono. Inversamente, è proprio la funzione, la parte insatura, ciò che si ottiene *a partire* dal "tutto completo". Ciò che Frege ci propone è un'astrazione mediante sostituzione: otteniamo la funzione designata da "$2 \cdot x^3 + x$" considerando relazioni di somiglianza strutturale, o di forma, fra espressioni come "$2 \cdot 1^3 + 1$", "$2 \cdot 4^3 + 4$", "$2 \cdot 5^3 + 5$" ecc. Si sostituiscono certi numerali, mentre resta ferma la struttura comune (Dummett parla in proposito, per l'appunto, di *patterns*). Mentre quelle espressioni denotavano un oggetto (un numero) – dunque ciò che per Frege è un ente *saturo* e sussistente per sé – la funzione che se ne astrae, come abbiamo sentito, "è incompleta, ha bisogno di completamento, è insatura", anzi "in ciò [...] risiede la fondamentale differenza fra le

loro *relata*, e così via, all'infinito" (p. 136). Sicché, l'unità proposizionale è infinitamente rinviata, e dunque non è veramente mai posta. Di qui viene, secondo Perelda, la necessità di riabilitare proprio la tesi idealistico-olistica delle "relazioni interne" contro cui si era schierato Russell. D'altra parte, lo stesso Russell aveva avuto presente il problema fin dal tempo dei *Principles*: "Una proposizione possiede una certa unità (*unity*) indefinibile, in virtù della quale essa risulta un asserto; e nell'analisi questa si perde in modo così completo, che nessuna enumerazione dei costituenti vale a restaurarla, anche se menzioniamo essa stessa come costituente. Si ha in questo fatto, bisogna confessarlo, una grave difficoltà logica, poiché è difficile non credere che un tutto debba essere costituito dai suoi costituenti" (Russell [1903], p. 633).

[50] Frege [1891], p. 420.

[51] *Ivi*, pp. 414-415, corsivi miei.

funzioni e i numeri". Perciò egli preferisce la notazione "$2 \cdot (\ )^3 + (\ )$", in cui si vede *ad oculos* che manca qualcosa: "l'espressione di una funzione deve sempre indicare uno o più posti che sono destinati a essere riempiti dal segno dell'argomento". La costitutiva mancanza di una completa determinazione ontologica si manifesta nella "forma dell'espressione", che è "l'essenza della funzione"[52].

Sull'importanza di questa procedura di astrazione sostituzionale nella strategia di spiegazione semantica di Frege si è diffusamente soffermato Brandom[53]: infatti, la procedura si applica ugualmente per quel tipo particolare di funzione che è il concetto, ossia il significato del predicato dell'enunciato. Frege dice:

> Gli enunciati dichiarativi possono pensarsi come scomponibili in due parti di cui una è in se stessa conchiusa, l'altra ha bisogno di completamento, è insatura. Così, per esempio, l'enunciato
> "Cesare conquistò la Gallia"
> si può scomporre in "Cesare" e "conquistò la Gallia". La seconda parte è insatura, contiene un posto vuoto: solo quando questo posto viene riempito da un nome proprio, appare un senso conchiuso.[54]

È per questo che, fin dall'*Ideografia*, Frege aveva introdotto *anzitutto* i "contenuti di un giudizio possibile", per *poi* caratterizzare gli altri tipi di significato nei termini di quelli[55]. Nell'*Ideografia*, tuttavia, i due valori della semantica freghiana non erano ancora distinti. Sicché ora, e cioè in relazione agli scritti del Frege maturo, possiamo chiederci: che tipo di significato è il concetto o funzione? È il *Sinn* o è la *Bedeutung*? La questione riceve una risposta in *Concetto e oggetto*. Qui è del tutto evidente che il concetto è la *Bedeutung* del predicato o termine concettuale. Frege afferma: "Il concetto, come intendo io la parola, è predicativo", e abbina quest'affermazione a una nota in cui precisa: "è cioè la denotazione di un predicato grammaticale"[56].

[52] Cfr. Frege [1891], pp. 414-415.
[53] Cfr. Brandom [1994], cap. 6, e Brandom [2000], cap. 4.
[54] Frege [1891], p. 421.
[55] Cfr. Frege [1879], pp. 103 ss.
[56] Frege [1892a], p. 374.

Ciò può suonare strano, perché in *Funzione e concetto* Frege aveva distinto una funzione dal suo decorso di valori, sostenendo che due funzioni come ad esempio $x(x - 4)$ e $x^2 - 4x$ sono differenti, pur avendo lo stesso decorso di valori, nel senso che associano sempre allo stesso argomento lo stesso valore. Ci si potrebbe aspettare, allora, che un predicato *esprima* una funzione i cui valori sono valori di verità (la funzione essendo il *Sinn*) e *denoti* il decorso di valori di quella funzione (il decorso di valori essendo la *Bedeutung*). Ora, un decorso di valori nel senso freghiano non è esattamente l'estensione di una funzione enunciativa nel senso standard, tuttavia le assomiglia molto. Nell'odierna semantica intensionale, in seguito a una semplificazione del quadro freghiano dovuta a Carnap, un predicato n-ario è interpretato assegnandogli come intensione una funzione da mondi possibili a insiemi, e quindi come estensione in ciascun mondo possibile l'insieme di n-ple ordinate dato come *output* dalla funzione in quel mondo possibile. Per Frege, invece, il decorso di valori di una funzione n-aria che ha come valori il Vero o il Falso (ossia appunto, quelle funzioni che Frege chiama *concetti*, o *relazioni* quando siano poliargomentali) è una successione di $n+1$-ple ordinate, in cui l'ultimo membro di ciascuna $n+1$-pla è un valore di verità. Ad esempio il decorso di valori della funzione designata da "x è un uomo" sarebbe qualcosa come:

<Socrate, Vero>, <Napoli, Falso>, <Varenne, Falso>, <Napoleone, Vero>, ...

Mentre, nell'idea standard della cosa, l'estensione di "x è un uomo" è semplicemente l'insieme degli uomini. Nonostante la differenza con l'usuale estensione, tuttavia, dal punto di vista dell'ontologia freghiana si tratta sempre di *oggetti*. Il decorso di valori, come l'insieme, è un oggetto, un ente "saturo", non un concetto – e lo stesso vale per i valori, e dunque anche per il Vero e il Falso, gli strani oggetti freghiani di cui gli enunciati completi dovrebbero essere i nomi. Se quindi la *Bedeutung* del predicato fosse il decorso di valori, ciò riavvicinerebbe in certo modo la posizione freghiana a quella dell'odierna semantica: il predicato denota un oggetto. Invece, per Frege è il concetto, che è funzione, a essere la *Bedeutung*. Il predicato designa questo ente

insaturo, che per Frege non è e non può essere *an sich* un "tutto in sé conchiuso".

Ma se un predicato denota una funzione, qual è il suo *Sinn*? Non vi è nulla di chiaro in proposito negli scritti pubblicati da Frege, sicché occorre andare a scavare nel *Nachlaß*. La risposta si trova nell'*Introduzione alla logica* ed è del massimo rilievo: qui Frege sostiene che "anche la parte insatura del pensiero la concepiamo come un senso, e precisamente come il senso della parte dell'enunciato che resta una volta tolto il nome proprio"[57]. Il *Sinn* di un predicato è dunque un *pensiero incompleto*: è una *parte del* pensiero espresso dall'enunciato, in cui funge da predicato. Ed ecco perché occorre invertire l'ordine di spiegazione semantica: l'enunciato precede il predicato, perché il senso del predicato, essendo un pensiero incompleto, non è comprensibile – se non a partire dal senso dell'enunciato dal quale si "astrae".

3.2.2 *L'oggettività del giudizio*

Nei termini del Frege maturo, dunque, solo l'enunciato esprime un pensiero completo, che è il suo *Sinn*. Ebbene, tutto ciò esibisce una strettissima parentela tra Frege e Kant. Il tipo di inversione semantica qui prodotto da Frege è lo sviluppo di ciò che era già stato anticipato nell'idealismo kantiano: la comprensione della priorità esplicativa del giudizio sul concetto – priorità tale che per Kant solo a partire da un esame delle forme del giudizio è possibile identificare le categorie, i concetti puri dell'intelletto.

L'ascendenza dell'idealismo di Kant sulla teoria freghiana della priorità del proposizionale, con ogni probabilità, è stata colta per la prima volta da David Bell[58], ed è ampiamente sfruttata da Brandom. L'interpretazione brandomiana dà a Kant alcuni colpi di pollice, che lo avvicinano alla posizione neopragmatista: la priorità va al contenuto proposizionale espresso dall'enunciato, perché solo con l'enunciato possiamo fare una *mossa* nel gioco linguistico, ossia asserire

[57] Frege [1969], p. 318.
[58] Cfr. Bell [1979].

alcunché. Dunque occorre affermare la "priorità *pragmatica* del proposizionale"[59]. Tuttavia, non abbiamo bisogno di impegnarci con il neopragmatismo brandomiano per cogliere come uno degli aspetti centrali della cosiddetta deduzione oggettiva – o aspetto oggettivo della deduzione trascendentale delle categorie nella prima *Critica* – sia il rilievo che l'*unità* del contenuto d'esperienza si mostra nel legame (*Verbindung*) dell'oggetto con i suoi attributi, con le sue proprietà, e questo legame si esprime nel giudizio.

Le categorie, dice Kant, sono i "concetti di un oggetto in generale", e possono avere validità *oggettiva* proprio in quanto si presentano anzitutto nel giudizio: "le categorie non sono altro che proprio queste funzioni di giudicare"[60]. Perciò, già prima di impegnarsi nella deduzione trascendentale, nel contesto della cosiddetta deduzione metafisica delle categorie, Kant aveva avvisato che il "filo conduttore" per pervenire ai concetti puri dell'intelletto – che evita alla filosofia trascendentale di dover andare rapsodicamente alla loro ricerca – è il principio che pensare è *giudicare*: "I concetti dunque si fondano sulla spontaneità del pensiero", ma, dice Kant, "di questi concetti l'intelletto non può far altro uso se non in quanto per mezzo di essi giudica":

> Noi possiamo ricondurre a giudizi tutti gli atti dell'intelletto, in modo che l'intelletto, in generale, può essere rappresentato come una facoltà del giudicare. Esso infatti, secondo ciò che s'è detto sopra, è una facoltà di pensare.[61]

Hegel biasimava il modo in cui Kant aveva tratto le singole categorie dalle forme del giudizio, ritenendo che tale derivazione fosse accidentale e sostenendo, ad esempio nell'ambito della Seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività nell'*Enciclopedia*, che Kant se l'era "cavata a buon mercato" assumendo come belle e pronte le divisioni della logica tradizionale, senza dedurle l'una dall'altra[62]. Tuttavia, egli vedeva nella deduzione trascendentale delle categorie e nella nozione kantiana di sintesi *a priori* il "merito immortale" di

[59] Cfr. Brandom [1994], pp. 79-80.
[60] Kant [1781], p. 108 e p. 116.
[61] *Ivi*, pp. 89-90.
[62] Cfr. *Enz*, pp. 52-53.

Kant[63]. In *Fede e sapere* Hegel afferma che in tale nozione è espressa "la vera e propria idea della ragione", e ciò avviene perché il *giudizio* sintetico *a priori* è quello su cui anzitutto si fonda l'autentica validità oggettiva del pensiero:

> Come sono possibili giudizi sintetici *a priori*? Questo problema non esprime se non l'idea che, nel giudizio sintetico, soggetto e predicato, l'uno particolare, l'altro universale, il primo nella forma dell'essere, il secondo nella forma del pensare – che questo eterogeneo è nello stesso tempo a priori, cioè assolutamente identico.

E quest'idea "la si scorge dove l'unità originariamente sintetica dell'appercezione appare per la prima volta nella deduzione delle categorie", e tale unità è "l'assoluta identità originaria dell'autocoscienza, che pone a priori assolutamente da sé il giudizio"[64].

In Kant, com'è noto, abbiamo il problema supplementare dell'intuizione: poiché l'intuizione è solo sensibile e l'intelletto, che è essenzialmente la facoltà del giudizio, è soltanto discorsivo, questo riceve i suoi contenuti, per così dire, di seconda mano. L'intelletto ha il suo oggetto solo perché anzitutto il molteplice dell'intuire gli è fornito dalla sensibilità (mentre un intelletto divino, intuitivo, non avrebbe bisogno di categorie unificanti il sensibile, perché l'oggetto gli verrebbe dato di prima mano, già bello e pronto)[65]. D'altra parte, contro la tradizione empiristica di Locke e Hume che aveva parlato di una formazione dei contenuti d'esperienza anteriore alla loro com-

[63] "Il concetto, che Kant ha stabilito nei giudizi sintetici a priori, – il concetto di un diverso che è insieme inseparabile, di un identico che è in se stesso una indivisa differenza, appartiene a ciò che v'ha di grande e d'immortale nella sua filosofia" (*WL*, p. 225). Un altro brano, già in parte citato: "Appartiene alle vedute più profonde e giuste che si trovino nella Critica della Ragione, che quell'unità, la quale costituisce l'essenza del concetto, sia stata conosciuta come l'unità originariamente sintetica dell'appercezione, come unità dell'Io penso, ossia della coscienza di sé. – Questa proposizione costituisce la cosiddetta deduzione trascendentale della categoria" (*WL*, p. 659).

[64] Cfr. *GW*, pp. 139-141.

[65] "Poiché nessuna rappresentazione, tranne la sola intuizione, si riferisce immediatamente all'oggetto, così un concetto non si riferisce mai immediatamente ad un oggetto, ma a qualche altra rappresentazione di esso (sia essa intuizione o anche già concetto). Il giudizio dunque è la conoscenza mediata di un oggetto, e però la rappresentazione di una rappresentazione del medesimo" (Kant [1781], p. 89).

binazione in giudizi, Kant insiste sul fatto che solo in quanto il contenuto è *pensato* dall'intelletto diviene un vero oggetto d'esperienza[66]. E pensare, come abbiamo sentito, *è* giudicare: "il giudizio non è altro che la maniera di ridurre conoscenze date alla unità oggettiva dell'appercezione", ed è quindi "un rapporto valido oggettivamente". Chi afferma: "i corpi sono pesanti", insiste Kant, non rapporta soltanto le proprie rappresentazioni soggettive – non intende affatto dire: "quando porto un corpo, sento un'impressione di peso". Egli intende dire: "*esso*, il corpo, *è* pesante"[67].

Hegel concorda pienamente con Kant su questo punto. Giocando sull'etimologia di "*Urteil*", presenta il giudizio come la divisione (*Teil*) originaria (*Ur-*) del concetto. Ma ciò naturalmente non significa affatto che i costituenti del giudizio siano presupposti a questo: al contrario, nella logica soggettiva – sia nella trattazione estesa della grande *Logica* che nell'*Enciclopedia* – Hegel insiste sempre sul carattere oggettivo e non psicologico del concetto *in quanto* si pone come giudizio. Il § 167 dell'*Enciclopedia*, ad esempio, si oppone alla concezione in cui "il giudizio viene ordinariamente preso in senso *soggettivo*, come un'operazione e forma, che si trova solo nel pensiero *consapevole di sé*", ossia "come se *io attribuissi* a un soggetto un predicato". E Hegel, al pari di Kant, osserva che "a quel preteso senso meramente soggettivo del giudizio [...] contraddice l'espressione del giudizio, che è invece oggettiva: 'la rosa *è* rossa', 'l'oro *è* metallo' ecc.: non sono già io che attribuisco ad essi qualche cosa"[68].

[66] In *Making It Explicit*, Brandom afferma: "La tradizione prekantiana assumeva per certo che l'ordine adeguato nella spiegazione semantica cominciasse con una dottrina dei *concetti* o *termini*, divisa in singolari e generali, il cui significato poteva essere colto indipendentemente dal, e prima del, significato dei giudizi. Riferendosi a questo livello basilare dell'interpretazione, una dottrina dei *giudizi* spiega quindi la combinazione dei concetti in giudizi, e come la correttezza dei giudizi risultanti dipenda da ciò che è combinato e da come lo è. [...] Kant rifiuta ciò. Una delle sue basilari innovazioni è l'asserzione che l'unità fondamentale della coscienza e della conoscenza, il minimo coglibile, è il *giudizio*. [...] Perciò per Kant qualunque discussione di contenuto deve cominciare con i contenuti dei giudizi, perché qualunque altra cosa ha contenuto solo nella misura in cui contribuisce al contenuto dei giudizi" (Brandom [1994], pp. 79-80).

[67] Cfr. Kant [1781], pp. 115-116, corsivi miei.

[68] Cfr. *Enz*. p. 166.

La grande *Logica* precisa queste osservazioni, riaffermando sulla scia di Kant la priorità del preposizionale. È solo quando si presuppone la significanza *indipendente* del soggetto e del predicato che ci si possono porre problemi quali quello dell'oggettività del giudizio, perché in questa considerazione isolata i costituenti del giudizio "non sono che determinazioni della rappresentazione":

> Secondo questa considerazione soggettiva soggetto e predicato vengon quindi considerati ciascuno come già dato per sé fuori dell'altro, il soggetto come un oggetto che sarebbe, anche se non avesse questo predicato, il predicato come una determinazione universale che sarebbe, quand'anche non convenisse a questo soggetto. Col giudicare è quindi connessa la riflessione, se questo o quel predicato che si ha in testa possa e debba essere apposto all'oggetto, che è là fuori per sé; il giudicare stesso consiste solo in ciò che solo per mezzo di esso viene unito un predicato col soggetto, in modo che, se questa unione non avesse luogo, il soggetto e il predicato rimarrebbero pur nondimeno ciascuno per sé quello che è, il primo un oggetto esistente, il secondo una rappresentazione nella nostra testa. – Il predicato, che viene apposto al soggetto, gli deve però anche convenire, vale a dire, dev'essere in sé e per sé identico con esso. Con questo significato dell'apporre vengon tolti daccapo il senso soggettivo del giudicare e l'indifferente sussistenza esteriore del soggetto e del predicato. Quest'azione *è* buona; la copula indica che il predicato appartiene all'essere del soggetto, e non gli vien soltanto unito esteriormente.[69]

E poco oltre, trattando dei diversi tipi di predicazione, Hegel avvisa che "quando a proposito del sussumere [*scil.* il significato del soggetto sotto quello del predicato] si pensa a una relazione estrinseca del soggetto e del predicato", ossia si pensa che il significato dei costituenti l'enunciato sia presupposto all'enunciato stesso, ciò accade perché si è ancora nella prospettiva del "sopraccennato giudicare soggettivo, dove ci si parte dallo star per sé di entrambi i termini"[70].

Ebbene: il principio del contesto, nel Frege dei *Fondamenti*, riveste esattamente la stessa funzione anti-mentalistica o anti-psicologistica. Una delle ragioni per cui secondo Frege dobbiamo cercare il significato delle parole solo muovendo dal contesto dell'enunciato, è che, altrimenti, dovremmo assumere come significati delle parole le immagini mentali – e così facendo, violeremmo il primo canone

[69] *WL*, p. 708.
[70] *WL*, p. 712.

dei *Fondamenti*: distinguere il logico dallo psicologico, dal soggettivo, che non hanno ruolo in semantica[71]. Il superamento del mentalismo, prima che dalla teoria freghiana del nesso proposizionale, era stato promosso dalla teoria kantiana del giudizio. Come per Kant "l'intelletto non può far altro uso [dei concetti] se non in quanto per mezzo di essi giudica", così per Frege non si può arrivare al concetto, che è il significato del termine predicativo, se non partendo dal contenuto dell'enunciato completo – ciò che nell'*Ideografia* aveva definito, per l'appunto, "contenuto giudicabile":

> Non credo [...] che la formazione dei concetti possa essere anteriore al giudizio, perché ciò presuppone un'esistenza indipendente del concetto [l'"universale che sarebbe, quand'anche non convenisse al soggetto" di Hegel]: penso invece che il concetto è formato mediante analisi di un contenuto giudicabile.[72]

Dunque, la prima tappa dell'inversione nell'ordine di spiegazione semantica in Kant e in Frege ha la medesima anima: in Kant, dobbiamo partire dai giudizi per arrivare ai concetti; in Frege, dobbiamo partire dall'enunciato per isolare il predicato – e cioè l'espressione che designa il concetto, il significato insaturo – come il *pattern* che resta costante al variare dei termini che designano argomenti per quella funzione. Il motivo per cui dobbiamo così procedere, nel Frege che ha sviluppato la nozione di *contenuto giudicabile* distinguendo *Sinn* e *Bedeutung*, è che il *Sinn* del predicato, la cui *Bedeutung* è appunto il concetto, può essere compreso solo come un momento del *Sinn* dell'enunciato – perché il *Sinn di* quella *Bedeutung* è un momento semantico del pensiero che l'*intero enunciato* esprime. E perciò, solo invertendo l'ordine di spiegazione semantica possiamo trattare il contenuto proposizionale per ciò che è: l'unità dei suoi costituenti, e non la loro mera giustapposizione. Come Frege afferma in *Concetto e oggetto*:

[71] Dice Bonomi: "Si prendano i contesti in cui Frege enuncia le tre formulazioni del principio [*scil.* del contesto]. Ora, in tutti e tre i casi, ciò che preme a Frege è differenziare nettamente il significato di un'espressione dalla 'rappresentazione' psicologica che a essa si accompagna" (Bonomi [1973], p. 406). Sulla stessa linea Kenny [2003], p. 57.

[72] Frege [1976], p. 135.

> Non tutte le parti del pensiero possono essere conchiuse, ma almeno una deve in qualche modo essere insatura, ovvero predicativa, altrimenti le parti non si connetterebbero l'una con l'altra.[73]

Notiamo anche qui la prossimità della posizione di Hegel – nella sua teoria generale del giudizio – nella dottrina del concetto della grande *Logica*. Nonostante la trattazione del concetto ("concetto" nel senso stretto della Sezione prima, coi suoi tre momenti di universalità, particolarità e individualità) preceda quella del giudizio, Hegel avverte subito che solo "il giudizio è la determinatezza del concetto, posta nel concetto stesso". Sicché, la precedente considerazione delle determinazioni del concetto per sé "era piuttosto una riflessione soggettiva, ovvero una soggettiva astrazione"[74]:

> Il giudicare è pertanto [...] il determinarsi del concetto per se stesso [...]. Il giudizio si può quindi chiamare la prima realizzazione del concetto, in quanto la realtà indica in generale l'entrar nell'esistere come un essere determinato. [...] Il giudizio contien dunque primieramente quei due per sé stanti, che si chiamano soggetto e predicato. Quel che sia ciascun di essi, non si può propriamente ancora dire; sono ancora indeterminati, perché devono esser determinati solo mediante il giudizio.[75]

> Per quanto riguarda l'ulterior determinazione del soggetto e del predicato si è fatto osservare ch'essi hanno propriamente da ottenere la determinazione loro soltanto nel giudizio.[76]

4. *Nota: olismo e apprendimento del linguaggio*

Giunto al termine del primo passo dell'inversione nell'ordine di spiegazione semantica, il lettore mi concederà una divagazione che non ha a che fare direttamente con Hegel, tuttavia tocca la semantica in cui ho cominciato a interpretare la dialettica.

[73] Frege [1892a], p. 386. Le affermazioni un po' immaginose di Frege sulla "saturazione" o "insaturazione" dei significati, come è stato notato (cfr. il cap. IV di Picardi [1994]), richiamano esplicitamente il linguaggio della chimica. Il concetto è come una molecola insatura, con una valenza libera, e che quindi tende a combinarsi a qualcos'altro per formare il "tutto in sé conchiuso".

[74] Cfr. *WL*, p. 705.

[75] *WL*, pp. 705-706.

[76] *WL*, p. 710.

Una delle obiezioni più diffuse contro l'approccio olistico in semantica è quella secondo cui l'olismo non spiegherebbe l'apprendimento del linguaggio e i processi di acquisizione della competenza lessicale. La versione rozza dell'obiezione ritiene che l'olismo, portato alle estreme conseguenze, debba negare la stessa composizionalità del significato, e cioè qualcosa il cui rispetto per molti è semplicemente una precondizione di qualunque semantica seria. Ogni teoria semantica deve riuscire a spiegare la *produttività* del significato, il fatto che noi comprendiamo potenzialmente infinite espressioni linguistiche inaudite, purché siano sintatticamente ben formate[77]. Come Wittgenstein afferma nel *Tractatus*: "comprendiamo il senso del segno proposizionale senza che quel senso ci sia stato spiegato" (4.02), ed "è nell'essenza della proposizione la possibilità di comunicarci un senso *nuovo*" (4.027). Ciò può essere spiegato solo come un calcolo del valore semantico di ogni espressione composta, a partire da un numero *finito* di costituenti che devono essere già noti: "una proposizione deve comunicare con espressioni vecchie un senso nuovo" (4.03). Conosciamo il significato di un numero finito di espressioni subenunciative, e abbiamo un algoritmo per computare il significato dei composti sulla base dei componenti: "i significati dei segni semplici (delle parole) devono esserci spiegati affinché noi li comprendiamo. Con le proposizioni, tuttavia, noi ci intendiamo" (4.026)[78].

Ma se il significato di un'espressione è determinato solo nella relazione a una gran quantità di altre espressioni (il che potrebbe essere la caratterizzazione più generica della posizione olistica), da dove co-

[77] Questo è un aspetto su cui Noam Chomsky non ha mai cessato di attirare la nostra attenzione. Ma anche un olista come Davidson, in apertura del già citato *Teorie del significato e linguaggi apprendibili*, afferma: "Invece di qualche vaga congettura circa il modo in cui apprendiamo il linguaggio, proporrò quella che mi sembra chiaramente una caratteristica necessaria di un linguaggio apprendibile: deve cioè essere possibile dare una spiegazione costruttiva del significato degli enunciati del linguaggio. Questa spiegazione è ciò che io chiamo teoria del significato per quel linguaggio. Sostengo che una teoria del significato in contrasto con questa condizione, sia essa avanzata da filosofi, linguisti o psicologi, non può essere una teoria per una lingua naturale; e se essa ignora questa condizione, non riesce a cogliere un punto centrale del concetto di linguaggio" (Davidson [1984], p. 47).

[78] Cfr. Wittgenstein [1921], pp. 44-45.

minceremo? Le argomentazioni olistiche sul fatto che non abbiamo a che fare con etichette per oggetti isolatamente considerati, o che per individuare un riferimento ci occorre un *background* ecc., possono anche apparire stringenti. Ed è vero che il modello empiristico-atomistico per l'apprendimento del linguaggio ordinario presenta le sue specifiche difficoltà. Anzi: Wittgenstein, Quine e Davidson hanno messo la cosa proprio in termini di priorità nell'apprendimento, come abbiamo visto[79], sulla base di quella che David Dowty ha felicemente chiamato "tesi della struttura parallela del riferimento e della comprensione"[80]. Tuttavia, se per comprendere il significato di una parola dovessimo davvero comprendere un intero linguaggio, non si capirebbe proprio da dove potremmo cominciare a imparare (anzi, come vedremo nel cap. 8 una variante di questo problema ci costringerà a rinunciare all'idea che la dialettica possa funzionare come un olismo semantico individuazionale *forte*; ossia, alla speranza che la codeterminazione dei significati dei termini concettuali su cui insiste Hegel possa essere in generale una relazione simmetrica).

Un altro modo di far risaltare la perniciosità della situazione è il seguente. Anche l'olista non può escludere che le condizioni di verità di "Socrate è un uomo" dipendano in qualche misura da ciò a cui "Socrate" e "... è un uomo" si riferiscono. Se lo escludesse, rifiuterebbe *eo ipso* il fondamentale ruolo informativo del linguaggio, la sua *aboutness*: ciò per cui il linguaggio "guarda" verso le cose e i fatti

[79] "[La] teoria secondo la quale l'apprendimento linguistico avviene 'per blocchi' [...] riecheggia passo passo i polverosi capitoli dell'epistemologia empirista. La teoria gode oggi di scarso credito nella maggior parte dei suoi singoli aspetti. Tanto per cominciare, non c'è alcun motivo evidente per pensare che l'ordine di apprendimento sia legato alla priorità epistemologica. [...] Talvolta si può sostenere che l'ordine d'apprendimento linguistico è l'inverso dell'ordine epistemologico: i dati del senso possono essere la base della conoscenza degli oggetti fisici, ma s'impara a parlare di dati del senso (posto che s'impari) molto tempo dopo aver imparato a parlare di oggetti fisici. Infine, l'epistemologia soggiacente, con la sua assunzione di una psicologia associazionista e con la sua semplice teoria riduzionista del significato, non ha più attrattiva per la maggioranza dei filosofi. Alla luce di tutto ciò, è stupefacente che oggi fiorisca qualcosa che assomiglia molto alla dottrina dell'apprendimento linguistico scaturita da un debole virgulto del primo empirismo, mentre la pianta madre è appassita" (Davidson [1984], pp. 48-49).

[80] Dowty [1980], p. 383.

del mondo, e verte su di essi. D'altra parte, l'olista rifiuta che il riferimento delle parole abbia a che fare con la mera ostensione immediata. Esige un contesto semantico articolato perché qualunque determinazione di un riferimento possa anche solo *partire*. Sicché, da un lato, la semantica richiede nessi referenziali diretti, come quelli su cui insiste la teoria causale del riferimento (e come ho detto, in un certo senso non c'è nulla da obiettare a tale teoria, dal punto di vista della semantica dialettica). Dall'altro, però, si vuole che tali nessi presuppongano il *background* di credenze condivise su cui l'olista insiste. Ma le credenze potrebbero ben essere, infine, enunciati creduti veri. Allora, le condizioni di verità degli enunciati dipendono dal riferimento, e il riferimento dipende dalla (credenza nella) verità di altri enunciati. Sembra dunque che l'olismo sia destinato a muoversi in un circolo molto limitato.

Credo che in realtà la situazione per l'olismo sia meno grave di quanto sembri. Anzitutto, è dubbio che il rispetto del requisito di finitezza, di per sé, sia indispensabile per considerare una teoria del significato come una "buona" teoria. Ad esempio, come è stato rilevato da Dowty, *proprio* la teoria standard, vero-condizionale, del significato, comporta – in virtù di un argomento piuttosto semplice e noto – che la comprensione di un enunciato implichi la conoscenza di tutte le sue conseguenze logiche. Le conseguenze logiche di un enunciato sono in linea di principio infinite (di qui i vari paradossi dell'onniscienza logica, per i quali non disponiamo ancora di una soluzione uniformemente accettata)[81]. Qualsiasi cosa avvenga nella nostra testa quando comprendiamo un enunciato, non ha nulla a che fare col calcolo (infinito) delle sue implicazioni logiche. Perciò, la semantica standard *non è* la teoria del significato per un linguaggio apprendibile da una mente finita[82]. Però, naturalmente, nessuno so-

[81] Anzi, Barbara Partee ha detto che abbiamo qui "il problema più difficile nell'ambito dei fondamenti della semantica" (Partee [1989], p. 119).

[82] Cfr. Dowty [1980], pp. 390-391. "È chiaro che nessun parlante in carne e ossa conosce tutte le conseguenze logiche delle frasi che capisce, se non altro per il fatto che esse sono, appunto, in numero infinito, mentre la mente di un parlante umano è finita. In questo senso, la semantica formale [*scil.* standard] viola il requisito di realizzabilità mentale finita" (Marconi [2001], p. 15).

sterrebbe che ciò fa venire meno il suo valore come modello generale, né la sua fecondità euristica.

Un tal genere di risposta potrebbe suonare, per dirla all'inglese, come un *begging the question*. D'altra parte, questo non è certamente un libro sull'acquisizione infantile del linguaggio. Vorrei qui proporre, dunque, solo l'abbozzo di un modello non atomistico di apprendimento del linguaggio ordinario. Ebbene, naturalmente nessun bambino inizia imparando *l'italiano*, nel senso di ciò che "troviamo" nei grossi vocabolari che abbiamo nelle nostre case. È solo un'indebita ipostatizzazione di quei grossi vocabolari a farci credere qualcosa del genere. Invece, è più probabile che si cominci da un numero finito di enunciati che non sono ancora analizzati nei termini delle espressioni subenunciative che li compongono, ma riferiti globalmente, olisticamente agli stati di cose che raffigurano. Il riferimento dei componenti può essere determinato successivamente, mediante *astrazione*. Vediamo la descrizione del modello secondo Gennaro Chierchia e Sally McConnell-Ginet:

> Si potrebbe partire con un linguaggio molto più semplice dell'italiano, magari uno che contiene solo un numero finito di enunciati. Si potrebbe essere globalmente d'accordo sulle condizioni di verità per gli enunciati di questo linguaggio. In altre parole, gli enunciati potrebbero essere connessi olisticamente a aspetti degli stati di cose (cioè globalmente, senza analizzarli nei loro componenti e senza stabilire riferimenti per questi componenti). Se il linguaggio è sufficientemente piccolo, ciò sarà possibile dal momento che comporta solo l'accordo su una lista che mette in corrispondenza ogni enunciato con le condizioni che devono verificarsi per la sua verità. Una volta che tale linguaggio sia fissato, il riferimento di alcuni componenti degli enunciati può essere determinato tramite un processo di astrazione. [...] A questo punto, avendo fissato un quadro di riferimento comune, per quanto limitato, possiamo espandere il nostro linguaggio aggiungendo nuovi enunciati e stabilendo le loro condizioni di verità, facendo uso del nostro linguaggio originario e del nostro nuovo quadro di riferimento. Così il processo riparte, passando attraverso stadi in cui nuovi insiemi di enunciati vengono proiettati olisticamente su aspetti del mondo e stadi in cui nuovi quadri di riferimento vengono determinati per astrazione.[83]

A detta degli autori, abbiamo qui un modo, ancorché semplificato, di spiegare come un bambino impara l'italiano:

[83] Chierchia e McConnell-Ginet [1993], p. 108.

> Si consideri il modo in cui un bambino potrebbe acquisire un sistema semantico come quello che sottende l'italiano. Probabilmente, il bambino potrebbe partire dalla specificazione delle condizioni di verità di un insieme ristretto di enunciati italiani, quegli enunciati che in un certo senso sono più rilevanti nella sua esperienza. Il nostro soggetto connetterà globalmente enunciati a situazioni senza necessariamente analizzare il contributo portato dai loro componenti. Il bambino può poi determinare i riferimenti delle parole a partire dal ruolo che esse giocano nella determinazione delle condizioni di verità degli enunciati. Questo processo di astrazione porta il bambino a acquisire aspetti del quadro di riferimento e del sistema di nessi causali prevalente nella sua comunità. La famigliarità con il quadro di riferimento associato a certe famiglie di parole spingerà all'acquisizione delle condizioni di verità di nuovi enunciati e il processo entrerà in un secondo ciclo. [...] Il riferimento come tale non c'è fin dal principio, ma entra in gioco solo attraverso il contributo che porta alle condizioni di verità degli enunciati.[84]

E com'è chiaro, questo modello olistico di per sé non si oppone affatto a certe istanze essenziali della semantica standard. Anzi, sottoscrive l'idea che una semantica centrata sulla nozione di verità non possa che considerare le espressioni subenunciative in base al contributo portato alle condizioni di verità degli enunciati di cui sono parti componenti.

Vorrei aggiungere che la procedura di astrazione di cui parlano Chierchia e McConnell-Ginet riprende non solo la già menzionata strategia seguita da Quine in *Word and Object*, cui gli autori si richiamano apertamente, ma anche l'idea presentata da Frege, di una "analisi di contenuti giudicabili" attraverso la loro scomposizione *sostituzionale*. Potremmo allora precisare il modello sfruttando proprio l'idea freghiana di sostituzione. Non solo, cioè, lo *stock* di enunciati si arricchisce mentre enunciati precedentemente acquisiti vengono scomposti in parti; ma, anche, le espressioni subenunciative ottenute per scomposizione possono essere ricombinate per ottenere altri enunciati. L'uso corretto delle espressioni subenunciative è dapprima esibito negli enunciati dell'insieme precedente, e quindi è proiettato sui nuovi enunciati ottenuti per legittima ricombinazione.

[84] *Ivi*, p. 109.

La strategia, qui soltanto accennata, è stata sviluppata estesamente da Brandom in *Substitution: What Are Singular Terms, and Why Are There Any?*, forse il capitolo più complicato di *Making It Explicit*. Una presentazione sintetica è fornita in *Articulating Reasons*:

> L'uso corretto delle espressioni subenunciative deve essere determinato da quello del sottoinsieme relativamente piccolo degli enunciati in cui compaiono effettivamente come componenti, e deve inoltre determinare collettivamente l'uso corretto di tutti gli enunciati in cui possono comparire come componenti. La nozione chiave, per la soluzione appoggiata da Frege, è quella di *sostituzione*. Nel primo stadio, quello della scomposizione, gli enunciati devono essere analizzati in componenti subenunciative mediante la loro reciproca assimilazione come varianti sostituzionali, vale a dire, devono essere messi in relazione dalla proprietà di essere reciprocamente accessibili mediante sostituzione. Considerare due enunciati come varianti sostituzionali l'uno dell'altro significa individuare applicazioni diverse della stessa funzione nel senso di Frege. Nel secondo stadio, quello della ricomposizione, i nuovi enunciati devono essere generati come applicazioni di funzioni già note a espressioni sostituibili già note.[85]

Certamente, più che una teoria organicamente sviluppata, tutto ciò è soltanto una possibile direzione per la soluzione del problema dell'apprendimento del linguaggio in un approccio olistico. Ma si tratta indubbiamente di una direzione promettente.

Un aspetto interessante di *What Are Singular Terms, and Why Are There Any?* è che Brandom vi caratterizza la nozione di termine singolare (nome proprio o descrizione) intrecciando un canone sintattico e uno semantico. Si identificano espressioni subenunciative come appartenenti alla stessa categoria sintattica se e solo se sono intersostituibili conservando la buona formazione. Dal punto di vista freghiano, essere un'espressione sostituibile in enunciati è una condizione necessaria per venire individuato come termine singolare, mentre essere un *pattern* è una condizione necessaria per venire individuato come un termine predicativo. Ma per possedere le condizioni sufficienti occorre un criterio semantico, e questo a detta di Brandom è un criterio *inferenziale*. Le espressioni sostituibili in enunciati hanno la caratteristica di essere coinvolte in inferenze fondate

[85] Brandom [2000], p. 130.

sulla sostitutività dell'identità, e quindi su una relazione *simmetrica*, oltre che riflessiva e transitiva: ad esempio, da *F*(*a*) ("Benjamin Franklin ha fatto una passeggiata") si inferisce *F*(*b*) ("Il primo direttore generale delle poste degli Stati Uniti ha fatto una passeggiata") come sua variante sostituzionale, perché *a* = *b* ("Benjamin Franklin *è* il primo direttore generale delle poste degli Stati Uniti"). La sostituzione dà sempre luogo a inferenze reversibili. Invece, i *pattern* o schemi ottenuti per astrazione hanno la caratteristica di essere coinvolti in inferenze per rimpiazzamento asimmetriche: ad esempio, da *F*(*a*) ("Benjamin Franklin ha fatto una passeggiata") si inferisce *G*(*a*) ("Benjamin Franklin si è spostato spazialmente"), perché $F(x) \rightarrow G(x)$ ("*se* qualcosa fa una passeggiata, *allora* si sposta spazialmente")[86]. Il rimpiazzamento di *pattern* si basa sull'*implicazione*, che è un preordine, quindi può dar luogo a inferenze non reversibili. Perciò "i termini singolari sono raggruppati in classi di equivalenza dalle buone inferenze per sostituzione in cui sono materialmente coinvolti, mentre i predicati sono raggruppati in strutture o famiglie riflessive, transitive, asimmetriche"[87].

Ora, proprio il secondo tipo di inferenza è al centro della procedura di esplicitazione messa in atto dalla dialettica hegeliana, e in cui si realizza il secondo momento dell'inversione nell'ordine di spiegazione semantica. L'idea centrale è che i significati dei termini predicativi, e cioè delle espressioni che designano *concetti*, siano determinati dall'insieme delle relazioni olistico-inferenziali in cui tali espressioni sono coinvolte. Come vedremo nel capitolo seguente, la forma logica dell'enunciato teorico *più tipicamente hegeliano* è appunto un'inferenza asimmetrica, in cui si esplicita un nesso fra concetti.

86 Cfr. Brandom [1994], pp. 370-372.
87 Brandom [2000], p. 137.

VI
SEMANTICA DIALETTICA II: "OGNI COSA È UN SILLOGISMO"

> Se io dico: "*tutti* gli animali", queste parole non potranno mai valere come una zoologia: con altrettanta evidenza balza a gli occhi che le parole: "divino", "assoluto", "eterno", ecc. non esprimono ciò che quivi è contenuto; e tali parole in effetto non esprimono che l'intuizione, intesa come l'immediato. Ciò che è più di tali parole, e sia pure il passaggio a una sola proposizione, contiene un *divenir-altro* che deve venire ripreso, ossia una mediazione.
>
> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*

1. *Prospetto: olismo senza pragmatismo*

In un breve scritto intitolato *Five Milestones of Empiricism*, Quine discute del progresso compiuto nel passaggio dal mentalismo di matrice lockiana a Frege, che "prepose" la questione del significato degli enunciati a quello delle singole parole; e attribuisce a Duhem (ma poi, in certo modo, a se stesso), il passo successivo – ossia l'olismo epistemologico e semantico[1]. Abbiamo qui qualcosa di simile a quel che, in Hegel, diventa il necessario passaggio dal concetto, al giudizio, al sillogismo, nella parte dedicata alla Soggettività nella logica del concetto. Nella prospettiva *top-down* della semantica dialettica, che approfondirò in questo capitolo, tale passaggio è giocato sulla semplice istanza per cui comprendere un concetto è comprendere i nessi olistici che lo legano ai concetti da cui segue e che ne seguono. Nessi che sono espressi, come vedremo, dai postulati di significato su cui lavora la dialettica hegeliana.

[1] Quine [1981], pp. 67-72.

Ho sostenuto che, grazie alla priorità del proposizionale affermata da Kant, nella deduzione trascendentale e in quella metafisica delle categorie, Hegel poteva trovare già compiuto il primo passo dell'inversione dell'ordine di spiegazione semantica – e abbiamo visto in che senso Hegel fosse consapevole di questa acquisizione kantiana, e la sottoscrivesse. Come ha affermato Brandom:

> Restava a Hegel da completare l'inversione dell'ordine tradizionale di spiegazione semantica, cominciando con un concetto di esperienza come attività inferenziale e discutendo la formazione dei giudizi e lo sviluppo dei concetti interamente nei termini dei ruoli che essi giocano in quell'attività inferenziale. [...] I due concetti semantici centrali della *Fenomenologia* di Hegel sono entrambi nozioni inferenziali. "Mediazione", il termine da lui utilizzato per l'articolazione inferenziale, è derivato dal ruolo del termine medio nell'inferenza sillogistica. "Negazione determinata" è il termine da lui utilizzato per l'incompatibilità materiale, dalla quale, a detta di Hegel, si astrae la nozione di negazione formale.[2]

Illustrerò ora questa seconda tappa dell'inversione – la tappa nella quale l'olismo dialettico hegeliano emerge, infine, come il vero protagonista. Nonostante la citazione (e la dichiarata ispirazione) brandomiana, mi propongo tuttavia di sostenere qualcosa di diverso rispetto a Brandom. Credo che l'interpretazione della dialettica come semantica olistica individuazionale potrebbe distaccarsi in alcuni punti dal modello *top-down* suggerito. La semantica brandomiana è infatti dichiaratamente pragmatista e antiplatonista: dal fatto che la comprensione di un concetto consiste nella capacità pragmatica di "padroneggiare" il suo uso inferenziale, fissato come risultato delle pratiche razionali della comunità dei parlanti, Brandom deriva una forte opposizione al "platonismo concettuale", all'intensionalismo e alla semantica a mondi possibili; di qui l'idea che la semantica debba "rispondere alla pragmatica"[3].

[2] Brandom [1994], p. 92.

[3] "Una teoria che si ispiri al platonismo semantico o concettuale inteso in questo senso identificherebbe il contenuto che di norma viene espresso dagli enunciati dichiarativi ed è posseduto dalle credenze con insiemi di mondi possibili o con condizioni di verità altrimenti specificate. [...] Il percorso esplicativo pragmatista, d'altro canto, cercherà di dare ragione del modo in cui l'uso delle espressioni linguistiche, o il ruolo funzionale degli stati intenzionali, conferiscono loro un contenuto concettuale" (Brandom [2000],

Ora, non v'è dubbio che la filosofia di Hegel si presti a una lettura di questo genere (che poi è anche alla base della recente ripresa hegeliana da parte del neopragmatismo americano). Tuttavia, per interpretare la dialettica hegeliana come teoria generale del significato non abbiamo bisogno di uno Hegel pragmatista in questo senso. Al contrario, come si vedrà, la mia lettura sarà molto più consona ad alcuni aspetti dell'odierna semantica intensionale – di quanto non sarebbe se il modello brandomiano venisse imposto *sic et simpliciter*. Non voglio con ciò addurre, naturalmente, che la dialettica potrebbe essere interpretata come teoria del significato *solo* leggendola nella direzione che qui propongo. Tuttavia, l'apparato dei mondi possibili ha almeno il vantaggio di rendere intelligibile qualcosa di insolito come una "semantica dialettica", attraverso il riferimento a qualcosa di familiare e rassicurante.

2. *Il "giudizio qualitativo", o dell'essere determinato*

Forse si sarà notato che le singole vicende narrate in questo scritto spesso cominciano parlando di altri, per arrivare a Hegel (il che probabilmente è il mio modo per indicare i sensi secondo cui dovremmo "tornare a Hegel", e le vie per cui potremmo farlo). Anche in questa storia – la storia del secondo momento dell'inversione dell'ordine di spiegazione semantica – comincerò parlando d'altri, e precisamente ancora di Wittgenstein.

Nonostante la consuetudine di qualificare come "atomismo" l'ontologia del *Tractatus*, non è possibile attribuire agli oggetti di Wittgenstein un isolamento di tipo atomistico nel senso russelliano – ossia nel senso, esplorato al capitolo precedente, del *bare particular* che intrattiene soltanto relazioni esterne con altri oggetti. Nel *Tractatus* si afferma che "è essenziale alla cosa il poter essere parte costitutiva d'uno stato di cose" (2.011), e questa possibilità "dev'essere già pre-

pp. 13-14). Poco dopo, esaminando la dicotomia fra intensionalismo e inferenzialismo, Brandom afferma che il suo approccio è "del tutto diverso" da quello secondo cui "il concettuale (o l'intenzionale) si distingue per un tipo speciale di *intensionalità*" (cfr. pp. 19-20).

giudicata nella cosa" (2.012), sicché "noi non possiamo concepire alcun oggetto fuori della possibilità del suo nesso con altri" (2.0121). È vero che l'indipendenza della cosa è il suo poter ricorrere in stati di cose, e quindi "questa forma d'indipendenza è una forma di connessione con lo stato di cose, una forma di non-indipendenza" (2.0122). Non v'è dubbio che Hegel concorderebbe. Ad esempio, nel capitolo della *Fenomenologia* dedicato alla Percezione, su cui mi soffermerò fra poco, Hegel dice: "la cosa è *in relazione* verso *altre*, ed è essenzialmente soltanto questa relazione; ma la relazione è la negazione dell'indipendenza della cosa"[4].

Tuttavia nel *Tractatus* sembra che proprio gli stati di cose siano isolati: "Qualcosa può accadere o non accadere e tutto il resto rimanere eguale" (1.21), e siccome ciò che accade è il fatto, che è il sussistere di stati di cose (2), "Gli stati di cose sono indipendenti l'uno dall'altro" (2.061) e "in nessun modo può concludersi dal sussistere d'una qualsiasi situazione al sussistere d'una situazione affatto differente da essa" (5.135).

Ebbene, la conseguenza logico-semantica di ciò è che gli enunciati elementari, in quanto immagini di stati di cose e connessioni di nomi che stanno per oggetti semplici, sono logicamente isolati, ossia non ammettono alcun tipo di nesso o di *mediazione* logica *interna*: "un segno della proposizione elementare è che nessuna proposizione può essere in contraddizione con essa" (4.211); "da una proposizione elementare non può inferirsene un'altra" (5.134). Vi può essere un *nesso* (di conseguenza logica, o di contraddizione ecc.) fra enunciati soltanto se non sono elementari – il che per il *Tractatus* vuol dire che sono funzioni di verità di enunciati elementari. "Se due proposizioni si contraddicono, lo mostra la loro struttura; analogamente se l'una segue dall'altra. E così via" (4.1211). Quindi, se, ad esempio, P e Q si contraddicono, non sono enunciati elementari, bensì tali che, analizzati, mostreranno una struttura del tipo $P = X, Y, Z$ e $Q = W, K, \neg Z$.

Ma quali saranno gli enunciati elementari? Il *Tractatus* è avaro di esempi, come lo è di esempi di oggetto semplice[5] – e sappiamo

[4] *Phän*, p. 104.

[5] Naturalmente, vi sono buone ragioni perché sia così – ragioni per cui, quando Malcolm chiese di fornire esempi, Wittgenstein rispose che come logico la faccenda non

che sulla questione degli enunciati elementari il neopositivismo ha poi giocato il proprio destino. Ascoltiamo cosa ne dice Carnap nell'*Überwindung*:

> La questione circa il contenuto e la forma delle proposizioni primarie (protocolli), che finora non ha trovato una risposta definitiva, possiamo lasciarla del tutto al di fuori della nostra analisi. Nella gnoseologia, si è soliti dire che le proposizioni primarie si riferiscono al "dato": ma non esiste alcun accordo circa quel che debba poi considerarsi come un dato. Talvolta, si sostiene la tesi secondo cui le proposizioni sul dato di fatto esprimerebbero le più semplici qualità sensibili o emozionali (per esempio "caldo", "blu", "gioia", e simili); altri inclinano verso la concezione, in base alla quale le proposizioni primarie verterebbero su esperienze globali e relazioni di somiglianza fra tali esperienze; altri ancora sono dell'opinione che già le stesse proposizioni primarie si riferiscano a cose...[6]

Fra i candidati più autorevoli al rango protocollare, vi erano quei tipi d'enunciato che Hegel avrebbe chiamato i "giudizi dell'esserci", o "qualitativi", o "dell'essere determinato"[7] – ossia in cui una qualità sensibile è attribuita immediatamente a un individuo. L'esempio dell'*Enciclopedia* è: "la rosa è rossa"[8]. Forse suonerebbe meno fuorviante qualcosa come: "questa rosa è rossa", o semplicemente: "*questo* è rosso", accompagnato da un gesto ostensivo – ma di ostensione abbiamo già parlato, e possiamo concentrarci ora sul predicato: "*x* è rosso". Afferma Hegel:

> È una delle idee essenziali della logica ordinaria che giudizi qualitativi come "la rosa è rossa", o "non è rossa", possono contener verità. Essi possono essere esatti, vale a dire nella cerchia limitata della percezione, del rappresentare e del pensare finiti: ciò dipende dal contenuto, il quale è altresì un qualcosa di finito, di non vero per sé. Ma la verità riposa solo sulla forma, cioè sul concetto che si pone, e sulla realtà, che gli corrisponde: e siffatta verità, nel giudizio qualitativo, non si trova.[9]

lo riguardava. Non compete al logico dare gli enunciati elementari: infatti "Se sono date le proposizioni elementari, con ciò sono già date anche tutte le proposizioni elementari" (5.524), ma questo riguarda l'*applicazione* della logica e "ciò che è nell'applicazione, la logica non lo può anticipare" (5.557). "Se non posso indicare a priori le proposizioni elementari, volerle indicare non può non condurre a un evidente nonsenso" (5.5571).

[6] Carnap [1932], p. 508.

[7] Cfr. *WL*, pp. 714 ss.

[8] Cfr. *Enz*, p. 169.

[9] *Ibid.*

Cosa ha di "esatto, ma non vero", il giudizio qualitativo-immediato? Come, in sede subenunciativa, l'olismo individuazionale e la relazionalità del significato sembravano trovare un limite nel riferimento diretto, immediato, alla cosa ostensivamente esibita, ed etichettata dal nome, così, in sede enunciativa, negli asserti empirici di questo genere troviamo i casi più lampanti, a quanto pare, di legittimo isolamento semantico. Comprendiamo un enunciato come "questo è rosso" senza particolare bisogno di mediazione con altri enunciati.

È interessante notare come anche una prospettiva semantica dichiaratamente olistica, quale quella di Quine, si sia lasciata tentare da questa idea. L'immagine quineana del linguaggio come "campo di forze", esito della critica della dicotomia analitico/sintetico, ci presenta un centro e una periferia: ai bordi del linguaggio stanno gli enunciati con maggior grado di osservatività e, in questi, il significato stimolo[10] tende a coincidere col significato *tout-court* (la sinonimia stimolo – che è una sinonimia *secundum quid* – tende a coincidere con la sinonimia *simpliciter*). La nozione di significato stimolo, afferma Quine, "isola una sorta di contenuto empirico netto di ciascuno dei vari enunciati singoli senza tener conto della teoria che li contiene"[11]: ciò significa che si acconsente alla considerazione *isolata* degli enunciati strettamente empirici attraverso la classe di stimolazioni cui rinviano. Quanto più nella traduzione radicale ci avviciniamo agli enunciati che vanno verso il centro del linguaggio, sostiene Quine, tanto più "l'esperienza è pertinente ad essi in modi largamente indiretti, tramite la *mediazione* degli enunciati associati". Ma se abbiamo a che fare con enunciati d'occasione, e particolarmente con enunciati osservativi, "la funzione di un enunciato può essere esaurita da un resoconto delle esperienze che lo confermerebbero o lo smentirebbero come un enunciato *isolato* di proprio diritto"[12].

[10] Nel famoso esperimento della traduzione radicale di *Parola e oggetto* Quine definisce *significato stimolo affermativo* di un certo enunciato per un dato soggetto "la classe di tutte le stimolazioni [...] che lo spingerebbero ad assentire all'enunciato" (Quine [1960], p. 46).

[11] *Ivi*, p. 48.

[12] Cfr. *ivi*, pp. 83-84, corsivi miei.

Questo è il cosiddetto limite inferiore dell'olismo quineano. È legato all'impostazione comportamentista e, come direbbe Chomsky, alle *empirical assumptions* di Quine. Ma sarebbe stato avvertito da Hegel come una mancanza di concetto: ossia come un venir meno della *Vermittlung*, a opera dell'intelletto astraente che si esprime nella "logica ordinaria", e che prende l'"esattezza" con cui enunciati come "la rosa è rossa" possono corrispondere isolatamente al fatto di cui parlano per "la lor verità". Vediamo perché, tornando per un po' a Wittgenstein.

2.1 *"Le proposizioni atomiche [...] possono escludersi a vicenda"*

Una delle acquisizioni essenziali nella transizione dal *Tractatus* al secondo Wittgenstein è la comprensione di come questi candidati esemplari al rango di enunciato protocollare *non* siano logicamente e semanticamente isolati. Nelle *Osservazioni sulla forma logica*, Wittgenstein ammette che "la reciproca esclusione degli asserti di grado inanalizzabili contraddice un'opinione (da me pubblicata molti anni fa) in virtù della quale sarebbe impossibile che delle proposizioni atomiche si escludano l'un l'altra"[13]. Si accorge che la semantica di predicati come "*x* è rosso" ai tempi del *Tractatus* non gli era affatto chiara come credeva[14], e comprende che "l'idea di costruire proposizioni elementari (per esempio come ha tentato di fare Carnap) si basa su una falsa concezione dell'analisi logica"[15]. L'esempio wittgensteiniano della *Grammatica filosofica* è lo stesso usato da Hegel:

> Si può chiamare elementare la proposizione "Qui c'è una rosa rossa". Ciò vuol dire che questa proposizione non contiene nessuna funzione di verità, e non è definita da un'espressione che contenga una funzione di verità. Dire

[13] Wittgenstein [1921], p. 121.

[14] Ad esempio, nel *Big Typescript* leggiamo: "Quando scrivevo il *Tractatus* (e anche dopo) credevo che $fa = fa \cdot \sim fb$ fosse possibile solo se *fa* era il prodotto logico di una certa altra proposizione e $\sim fb$ (quindi $fa = p . \sim fb$) ed ero dell'opinione che *fa* (per esempio la specificazione di un colore) si potesse analizzare in un prodotto siffatto. Nonostante ciò, non avevo un'idea chiara di come pensassi di scoprire un'analisi di questo genere" (Wittgenstein [2000], p. 465).

[15] *Ivi*, p. 111.

> però che una proposizione è elementare solo quando anche la sua analisi logica completa mostra che non è composta di altre proposizioni mediante funzioni di verità presuppone che si abbia un'idea di tale "analisi".[16]

Ma una simile analisi semantica non esiste. È del massimo rilievo che il motivo per cui questa analisi non esiste sia, nelle parole di Wittgenstein, che "da '*a* ora è rosso' *segue* '*a* ora non è verde', e quindi in questo senso le proposizioni elementari non sono *indipendenti* l'una dall'altra"[17]. Ciò che Wittgenstein qui coglie è un nesso inferenziale fra *concetti*. Anche quei predicati i cui significati sono maggiormente radicati nell'esperienza immediata – tipicamente, le qualità sensibili – hanno un contenuto che si determina solo nella relazione (la *mediazione* di Hegel) con altri concetti.

Per capire il tipo di olismo che entra in campo, potremmo chiederci: cosa vuol dire comprendere un concetto come quello espresso dal predicato "*x* è rosso", ossia, comprendere il significato di questa espressione? Come ha rilevato Brandom[18] (sulla scia di Sellars)[19], non solo l'indigeno di Quine, ma anche un pappagallo può rispondere in modo comportamentisticamente adeguato alla stimolazione sensoriale che gli sottopone del rosso, ad esempio pigiando un bottone, o anzi dicendo: "Rosso!", tutte e sole le volte che una superficie rossa di una certa estensione entra nel suo campo visivo. Eppure potremmo affermare, con Hegel, che ciò non ha nulla a che fare con il *concetto*, perché si arresta alla "cerchia limitata della percezione". Noi non diremmo che il pappagallo comprende davvero enunciati come "questa rosa è rossa", o che comprende il concetto *rosso*. Cogliere questo concetto vuol dire sapere che *se* questa rosa è rossa, *allora* questa rosa non è verde: che dalla verità di "questa rosa è rossa" segue la falsità di una quantità di altri enunciati come "questa rosa è verde", "questa rosa è gialla" ecc.; e segue la verità di altri enunciati come "questa rosa ha colore". Forse un hegeliano esprimerebbe la situazione, nel proprio gergo, dicendo qualcosa come: la

[16] Wittgenstein [1969], p. 173.
[17] Wittgenstein [2000], p. 112, corsivi miei.
[18] Cfr. Brandom [1994], pp. 88 ss. e Brandom [2000], pp. 55-56.
[19] Cfr. Sellars [1956], §§ 10-20.

posizione dell'esser rosso di questa rosa implica la posizione come tolta dell'intera gamma di quei modi dell'esser non rosso, di quei contraddittori del rosso, che vi si oppongono secondo contrarietà. O anche: la posizione del particolare ("*x* è rosso") implica la posizione dell'universale ("*x* è colorato"), sotto cui il particolare è ricompreso. Insomma, il significato di quei termini concettuali che, esprimendo qualità sensibili-immediate, si presentavano come irrelati negli enunciati elementari, è in realtà determinato nella relazione inferenziale con un contesto[20].

Il modello semantico bidimensionale in gioco sostiene che il contenuto concettuale è determinato, da un lato, dalle *circostanze sufficienti* per l'applicazione del concetto all'oggetto, e, dall'altro, dalle *conseguenze necessarie* della sua applicazione. Naturalmente, ciò supporta un olismo semantico – nel senso che la comprensione del significato di un termine concettuale esige la comprensione dei nessi olistici che lo legano a molti altri termini concettuali. Nessi che si esplicano nelle relazioni inferenziali, di implicazione-esclusione, fra gli enunciati che contengono tali termini. Come Brandom afferma in *Making It Explicit*:

> Per avere un qualunque concetto, occorre averne molti. Infatti, cogliere un concetto implica la padronanza delle proprietà dei nessi inferenziali che lo legano a molti altri concetti: quelli la cui applicabilità segue dall'applicabilità

[20] Ascoltiamo anche la versione di John McDowell: "Per esempio, considerate i giudizi di colore. Questi giudizi coinvolgono un ambito di capacità concettuali più finemente integrate nella comprensione del mondo di qualunque altra. Anche così, non diremmo che qualcuno sta formulando un giudizio di colore – seppur direttamente osservativo – a meno che ciò non avvenga su uno sfondo sufficiente ad assicurare che egli abbia una comprensione dei colori come proprietà potenziali delle cose. La capacità di produrre termini di colore 'corretti' in risposta a input del sistema visivo (una capacità posseduta, credo, anche da certi pappagalli) non mostra il possesso dei concetti rilevanti, se il soggetto non ha alcuna comprensione, ad esempio, dell'idea che queste risposte riflettono una suscettibilità a un tipo di stato di cose nel mondo, a qualcosa che può darsi in ogni caso, indipendentemente da tali perturbazioni nel proprio flusso di coscienza. La comprensione di sfondo necessaria include, per esempio, il concetto di superficie visibile di un oggetto e il concetto di condizioni appropriate per poter dire di che colore è un oggetto guardandolo. [...] Non si potrebbero attribuire ad alcun soggetto esperienze di colore se egli non disponesse di una comprensione di sfondo, che rende possibile l'adattamento alla sua concezione del mondo dei giudizi che assumono quelle esperienze" (McDowell [1994], pp. 12-13 e 31).

del concetto in questione ["*se* x è rosso, *allora* x è colorato"], quelli dalla cui applicabilità l'applicabilità del concetto in questione segue ["*se* x è scarlatto, *allora* x è rosso"], quelli la cui applicabilità preclude o è preclusa da esso ["*se* x è rosso, *allora* x non è verde"]. Non si può avere un solo concetto. Questo olismo concettuale contrasta con l'atomismo che risulterebbe se si identificassero i concetti con disposizioni alla risposta differenziale.[21]

Brandom fa chiaramente risalire questo olismo, oltre che a Wilfrid Sellars, a Hegel[22]. E se ciò vale (con buona pace di Quine e del limite inferiore del suo olismo) perfino per le proprietà percettive che si esprimono negli hegeliani giudizi qualitativi o dell'"essere determinato", a maggior ragione varrà per gli enunciati che occupano zone meno periferiche del campo di forze linguistico.

A detta di Hegel il rinvio inferenziale si manifesta, ad esempio, nel giudizio che egli chiama "della riflessione". Il giudizio della riflessione è suddiviso da Hegel secondo la "quantità" della tradizione sillogistica, in individuale, particolare e universale. Ma più che non la distinzione di quantità, interessante è il rilievo che la determinazione delle condizioni di verità di questo genere di enunciati, secondo Hegel, implica un riferimento ai contenuti di altri enunciati – perché le proprietà, i concetti espressi dai predicati qui in gioco, sono dei *mediati*. Nella grande *Logica* è detto:

> L'universale è in pari tempo non più una universalità astratta o una proprietà singola, ma posto come un universale che si è come raccolto in uno mediante la relazione di diversi, ovvero considerato in generale secondo il contenuto di diverse determinazioni, è l'assommarsi di molteplici proprietà ed esistenze. [...] Cotesti predicati [...] esprimono una essenzialità, che è però una determinazione nel rapporto, ovvero una universalità comprensiva.[23]

[21] Brandom [1994], p. 89, corsivi miei.

[22] "Una delle lezioni più importanti che possiamo ricavare dal capolavoro di Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (come pure dalla sezione sulla 'Certezza sensibile o il questo e l'opinione' della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel) è la lezione inferenzialista che anche tali resoconti non inferenziali devono essere articolati inferenzialmente. Senza questo requisito, non possiamo indicare la differenza tra esseri che proferiscono resoconti non inferenziali e meccanismi automatici come i termostati e le fotocellule, che possiedono anch'essi disposizioni affidabili a rispondere differenzialmente a stimoli" (Brandom [2000], p. 55).

[23] *WL*, p. 729.

L'esempio contenuto nell'Aggiunta al § 174 dell'*Enciclopedia* è: "questa pianta è curativa", e la proprietà di essere curativo, naturalmente, non è qualcosa che si vede osservando la pianta. Si può invece dire secondo verità che la pianta è curativa, perché ha certe *altre* proprietà specifiche (ad esempio, di aver disinfettato ferite su cui è stata applicata), il cui possesso è una condizione sufficiente per l'inferenza al (per l'applicazione del) più generale e astratto concetto di *curativo* – ossia *media* l'applicazione di questo all'oggetto[24]. Altri esempi forniti nella grande *Logica* sono: "questa cosa è utile", "questa cosa è nociva"; e il classico: "l'uomo è mortale"[25].

3. "Der t_1 ist der t_2": *dialettica e postulati di significato*

Fulda ha richiamato l'attenzione sul fatto che quasi la metà degli enunciati teorici della grande *Logica* ha la forma: "der (die, das) t_1 ist der (die, das) t_2", o "der (die, das) t_1 ist t_2". Qui, "t_1" e "t_2" sono termini generali in varia forma: nomi come "differenza" (*Differenz*), "riflessione" (*Reflexion*), "limite" (*Grenze*). Talvolta, nella forma di verbi o aggettivi sostantivati, come "divenire" (*Werden*), "essere" (*Sein*), "infinito" (*Unendliche*), "immediato" (*Unmittelbare*) ecc. Ma quel che conta è che si tratta sempre di nomi di *concetti*: "il t_1" (ad esempio "il fenomeno") è un modo abbreviato per dire: "il concetto t_1" ("il concetto *fenomeno*"), o: "il concetto chiamato 't_1'" ("il concetto chiamato: 'fenomeno'")[26].

Se Fulda ha ragione, allora la logica di Hegel ci parla continuamente di *relazioni fra concetti*. Relazioni che, nelle intenzioni hegeliane, dovrebbero produrre la determinazione, o la codeterminazione olistica, degli stessi concetti in gioco. Alcuni esempi dalle prime parti della grande *Logica*: "La realtà [...] è esserci" (*Die Realität* [...] *ist*

[24] Come ha affermato Paul Redding: "Qui noi dovremmo intendere come sia improbabile cogliere le proprietà curative di una pianta nella percezione immediata, come ne potremmo invece cogliere il colore. Piuttosto, la proprietà riflessa è manifestata dall'effetto che la pianta ha su un ulteriore oggetto" (Redding [2003], p. 507).

[25] Cfr. *WL*, p. 729.

[26] Cfr. Fulda [1973], p. 252.

Dasein)[27]; "L'esser per altro [...] è [...] negazione della semplice relazione dell'essere a sé" (*Das Sein-für-Anderes* [...] *ist* [...] *Negation der einfachen Beziehung des Seins auf sich*)[28]; "L'idealità [...] è [...] il processo del divenire" (*Die Idealität* [...] *ist* [...] *der Prozess des Werdens*)[29]. Altri esempi dall'*Enciclopedia*: "La misura è il quanto qualitativo" (*Das Maß ist das qualitative Quantum*)[30]; "l'essenza è l'essere che si è profondato in sé" (*das Wesen das in sich gegangene Sein ist*)[31]; "l'esistente è cosa" (*ist das Existierende Ding*)[32].

Mettere a tema questi concetti, esprimendone le relazioni ad altri concetti, è il compito della logica filosofica come "organo dell'autocoscienza semantica". Cominciamo allora a mettere a fuoco l'idea, che abbiamo già più volte incontrato e che, come si è rilevato, è stata intravista da molti interpreti di Hegel – da Findlay a Priest. La dialettica hegeliana si impegna in un'*ascesa semantica* rispetto al linguaggio ordinario, nel senso che i concetti, che nel linguaggio comune vengono adoperati in modo irriflesso per parlare *di* oggetti, diventano essi stessi *oggetto* della trattazione speculativa. E, naturalmente, questo esige il riferimento a (o la quantificazione su) entità di ordine superiore.

Ciò è del tutto chiaro in molti passi della grande *Logica*. Ad esempio, nella trattazione del concetto *qualcosa*, nel capitolo dell'Essere determinato, Hegel inizia affermando che "a buon diritto qualcosa ha per la rappresentazione il significato di un reale" (*Etwas gilt der Vorstellung mit Recht als ein Reelles*). Ma subito aggiunge che "quella di qualcosa è una determinazione ancora molto superficiale" (*Etwas ist noch eine sehr oberflächliche Bestimmung*)[33]. Nella prima occorrenza di "*Etwas*" ci si riferisce a un oggetto che riveste una certa importanza per la *Vorstellung*: la cosa dell'esperienza comune, che è appunto il reale cui il pensiero rappresentativo si attiene. Nella seconda si passa a parlare del concetto *qualcosa*. Qui la riflessione spe-

[27] *WL*, p. 109.
[28] *WL*, p. 116.
[29] *WL*, p. 154.
[30] *Enz*. p. 120.
[31] *Enz*. p. 123.
[32] *Enz*. p. 134.
[33] *WL*, p. 110.

culativa compie, tipicamente, un'ascesa rispetto al pensiero rappresentativo. Il linguaggio comune usa espressioni come "qualcosa", "*Etwas*", per riferirsi in generale agli oggetti della propria esperienza ordinaria. La logica filosofica assume come *oggetto* di trattazione il concetto *qualcosa, das Etwas* – di cui il linguaggio comune fa uso in modo irriflesso. Vediamo ora in dettaglio come ciò abbia luogo nella teoria hegeliana del giudizio[34].

3.1 *Ascesa semantica*

Come primo esempio generico di "der t_1 ist t_2" prendiamo proprio l'esempio di giudizio della riflessione proposto nella *Logica*:

(1) L'uomo è mortale.

Naturalmente, chi proferisce l'enunciato (1) non attribuisce una proprietà (quella di essere mortale) a un *concetto* (il concetto *uomo*), ossia non fa cadere immediatamente quel concetto sotto uno di ordine superiore – come accade, invece, quando si dice:

(2) Quello di *uomo* è un concetto, che è mutato nel corso della storia.

Non sono certo i concetti a essere mortali (pur mutando nel corso della storia), bensì gli uomini[35]. Dicendo (1) si starebbe dunque affermando che:

(3) Tutti gli uomini sono mortali.

[34] Sull'importanza della trattazione hegeliana del giudizio nella dottrina del concetto si è soffermato Theunissen, sostenendo che Hegel vedrebbe nella copula l'operatore della mediazione fra concetti, e che a tale mediazione andrebbe attribuito anche uno specifico valore comunicativo: poiché con essa "il soggetto passa nel predicato", afferma Theunissen, e "il predicato nel soggetto", accade che "il rapporto unilaterale di dominio si toglie in una comunità di partecipazione reciproca". E perciò "l'uno fa esperienza dell'altro non come limite ma come condizione di possibilità della sua propria autorealizzazione" (cfr. Theunissen [1980], pp. 46 e 60). Naturalmente, il tipo di concezione dell'enunciato in cui soggetto e predicato "passano" l'uno nell'altro resta tutto da stabilire.

[35] In *Concetto e oggetto* Frege insiste molto sulla necessità di tenere distinte le *note concettuali* di un concetto, ossia i concetti dello stesso tipo del concetto dato che hanno con esso una dipendenza di senso, dalle *proprietà* di un concetto, ossia dai concetti di livello o tipo superiore sotto cui il concetto dato cade; e ascrive molte confusioni filosofiche al fatto che non si è sempre stati attenti a questa distinzione (il genere di confusione

Ma se in (3) "tutti gli uomini" appare come termine che funge da soggetto grammaticale, questo tipo di soggetto nell'analisi freghiana e post-freghiana degli enunciati quantificati sparisce. Avremo, invece, una quantificazione universale su una funzione enunciativa che ha la forma di un condizionale:

(4) $\forall x(U(x) \rightarrow M(x))$[36]

e, dice Frege in *Concetto e oggetto*:

> Si deve osservare che le parole "tutti", "ognuno", "nessuno", stanno davanti a termini denotanti *concetti*. Negli enunciati particolari e universali, sia affermativi che negativi, *esprimiamo relazioni tra concetti* e indichiamo con le parole suddette il tipo particolare di questa relazione.[37]

fra tipi concettuali che, come abbiamo visto nella prima parte, viene spesso imputato alla dialettica hegeliana). D'altra parte, la posizione freghiana secondo molti interpreti va incontro a grosse difficoltà per la sua intenzione di tenere sempre salda non solo una differenza, ma quella che Frege chiama una "*assoluta* [...] differenza di concetto e oggetto". In virtù di questa differenza assoluta, Frege sarebbe costretto a sostenere che, stante la "natura predicativa del concetto", in (2) "uomo" non denota alcun concetto (il famoso esempio freghiano è: il concetto *cavallo* non è un concetto). Anche se riconosce che "la relazione di un oggetto con un concetto di primo grado" è "per certi versi simile" alla "relazione di un concetto di primo grado con uno di secondo grado", per Frege resta fermo che, quando cade sotto un concetto di livello superiore, un concetto per la sua "natura predicativa" deve "mutarsi in oggetto", o "essere rappresentato da un oggetto" (Frege [1892a], pp. 378-382). Molti interpreti hanno considerato questa posizione freghiana assai sospetta: da un lato, perché non si capisce come si possa sensatamente affermare che il concetto *uomo* (o il concetto *cavallo*) non è un concetto; dall'altro, perché non è chiaro cosa sia questo oggetto che "rappresenta" il concetto, o in cui il concetto "si muta", quando se ne predicano proprietà – ossia quando compare quale significato del termine che funge da soggetto grammaticale.

[36] Alcuni studiosi di semantica preferiscono usare la quantificazione ristretta, nel caso: $(\forall x: U(x))\ M(x)$. Questo tipo di analisi avrebbe un doppio vantaggio rispetto a quella standard: in primo luogo, esplicita la nostra intuizione secondo cui, in "tutti gli uomini sono mortali", "uomini" ha un ruolo diverso da "mortali": il sintagma nominale in posizione di soggetto grammaticale ha la funzione di restringere il dominio degli oggetti cui si applica il sintagma verbale. In secondo luogo, non contiene alcun connettivo, sicché rende l'idea che "tutti gli uomini sono mortali" e "qualche uomo è mortale" ("$(\exists x: U(x))\ M(x)$") differiscano solo per il determinante del nominale, e non anche per diversi connettivi nascosti che l'analisi dovrebbe far saltare fuori. Ho tuttavia preferito attenermi all'analisi freghiana standard, perché le espressioni hegeliane della forma "il t_1 è (il) t_2" intendono essere l'esplicitazione olistico-dialettica delle relazioni inferenziali fra concetti: sicché, proprio la presenza del connettivo del condizionale manifesta al meglio l'idea di una relazione, di un nesso di implicazione fra i concetti in gioco che viene reso esplicito dal vocabolario logico tradizionale.

[37] Frege [1892a], p. 379, corsivo mio.

Naturalmente, Hegel non conosceva il trattamento degli enunciati particolari e universali mediante la quantificazione di stampo freghiano – quell'invenzione che, secondo Dummett, costituisce il più profondo miglioramento tecnico nella storia della logica. Ma se, come sostiene Frege, ciò che qui esprimiamo sono relazioni fra concetti, allora affermando che tutti gli uomini sono mortali manifestiamo una certa relazione fra il concetto di *uomo* e quello di *mortale*.

Ora, nella sua trattazione dell'ultima forma del giudizio della riflessione, ossia il giudizio universale, Hegel concede certamente che la forma grammaticale di questo genere di enunciati abbia a che fare con un insieme di individui (oggi diremmo: gli oggetti del dominio dell'interpretazione). Ma ciò che qui *implicitamente* si esprime, a suo dire, è proprio una relazione fra concetti, fra *universali*:

> L'universalità, qual è nel soggetto del giudizio universale, è l'universalità esterna della riflessione, la totalità. *Tutti* son tutti gl'individui: l'individuo vi resta invariato. Questa universalità non è quindi che una raccolta degl'individui sussistenti per sé. [...] In cotesto però sta in maniera oscura dinanzi alla mente l'universalità, in sé e per sé, del concetto; è il concetto, quello che spinge violentemente al di là della persistente individualità, cui la rappresentazione sta attaccata, e al di là dell'estrinseco della riflessione, sostituisce qui il *tutti* come totalità [...]. Il resultato è quindi in verità l'universalità oggettiva. Il soggetto [*scil.* il soggetto grammaticale: "tutti gli uomini"] si è così spogliato della determinazione di forma [grammaticale] del giudizio della riflessione, determinazione di forma che dal questo [il giudizio singolare] attraverso l'alcuno [il giudizio particolare: ad es. "alcuni uomini sono calvi"] procedeva alla totalità. Invece di *tutti gli uomini* si deve ormai dire: *l'uomo*.[38]

Come si vede, ciò che qui Hegel ci sta invitando a compiere è, per l'appunto, una sorta di ascesa semantica intensionale. Come esiste l'ascesa dal parlare di miglia al parlare del *miglio*, così esiste l'ascesa dal parlare di qualcosa al parlare del *qualcosa*, dal parlare di uomini al parlare dell'*uomo*, dal parlare di cose rosse al parlare del *rosso* ecc.

Ciò implica chiaramente l'impegno ontologico verso una forma di realismo concettuale. La semantica dialettica, cioè, si oppone qui alle parafrasi di tipo nominalistico, che intendono eliminare dal linguaggio il riferimento a (la quantificazione su) concetti, universali o,

[38] *WL*, pp. 733-736; ho qui messo in corsivo le espressioni di cui Hegel sembra fare un uso autonimo.

in generale, enti di ordine superiore. Questa è, ad esempio, la strategia eliminativista di Quine in *Parola e oggetto*. Quine suggerisce che enunciati del tipo "l'umiltà è una virtù", o "il Rosso è un segno della frutta matura", siano parafrasati sistematicamente, sostenendo che *in realtà* significano che le persone umili sono virtuose, e i frutti rossi sono maturi. Così, siccome "essere è essere il valore di una variabile"[39], quantificheremo su (e ci impegneremo intorno all'esistenza di) individui virtuosi e di frutti rossi e maturi, lasciando cadere il riferimento ai concetti di *rosso, virtuoso* e *maturo*. E la parafrasi dovrebbe essere applicata ovunque, perché "una volta che cominciamo ad ammettere oggetti astratti, è impossibile fermarci"[40].

La direzione intrapresa dalla dialettica hegeliana è esattamente inversa. "Ciò che conviene a tutti gl'individui di un genere conviene per sua natura al genere", afferma Hegel poco sotto il brano citato. Perciò "il soggetto, p. es. *tutti gli uomini*, si spoglia della sua determinazione di forma [grammaticale]", e "bisogna dire invece: *l'uomo*"[41]. Anche se il pensiero rappresentativo resta attaccato alla "persistente individualità", cioè vede solo "raccolte di individui sussistenti per sé", come abbiamo sentito il concetto, l'universale, "sta già in maniera oscura dinanzi alla mente". Quindi, è l'affermazione (3), sostenendo che a tutti gli individui del genere *uomo* conviene la proprietà di essere mortali, a diventare un'affermazione *sul genere*, nel senso che afferma una relazione fra il concetto di *uomo* e quello di *mortale*.

Che una procedura di questo genere sia all'opera in modo sistematico nel discorso hegeliano è stato sostenuto ad esempio (e con dettagliate argomentazioni) da E.M. Barth[42]. Findlay del pari afferma:

[39] La più nota formulazione del *Quine's dictum* è in Quine [1953], p. 16.

[40] Cfr. Quine [1960], pp. 154-155. Sulle difficoltà di applicare sistematicamente le parafrasi di tipo eliminativista agli enunciati del linguaggio ordinario, cfr. Varzi [2001], capp. 2 e 7; Carrara e Varzi [2001]. Il nominalista ha la sua *nemesi* (visto che muove dall'intento di semplificare l'ontologia, riducendo al minimo l'arredamento del mondo) in quanto le parafrasi costringono a complicare la forma logica, spesso con esiti fortemente controintuitivi.

[41] Cfr. *WL*, p. 737.

[42] Cfr. Barth [1981], pp. 58 ss.

> Il ragionamento dialettico in sostanza include quell'autentico oltrepassamento di premesse che è altresì incluso nel passaggio da un linguaggio-oggetto a un meta-linguaggio che dispone di maggiori risorse [espressive], e in cui, anche se la conclusione è in certo modo implicata dalle premesse, non lo è nel senso più tradizionale in cui "non-p o r" è implicato dalla congiunzione di "non-p o q" e "non-q o r" [...]. Linguaggi che sono intenzionali e intensionali, e modali e deontici e Platonici sono possibili, e sono più ricchi e più esplicativi del nostro comune linguaggio per le Cose e irriducibili a quest'ultimo.[43]

Essendo di tipo intensionale, l'ascesa *inverte* inoltre la relazione d'inclusione: estensionalmente, dire che tutti gli uomini sono mortali è affermare che l'insieme degli uomini è incluso in, o è un sottoinsieme di, quello dei mortali. Ma quando si passa a parlare del concetto *uomo*, è questo concetto a includere in sé, come suo momento semantico o come sua nota concettuale, un riferimento al concetto *mortale*: un'*inclusione* che ha a che fare con quelle relazioni *interne* o necessarie fra concetti, di cui abbiamo già parlato. Ciò si potrebbe esprimere in generale dicendo che non si può ritenere di comprendere il concetto *A come A*, se non nella relazione con *B*; o che il riferimento a *B* affetta le condizioni di identità di *A*, nel senso che lo determina, ovvero è (un aspetto di) ciò per cui *A* è quel concetto che esso è, e non un altro concetto.

Queste relazioni fra concetti sono la materia prima della dialettica hegeliana come semantica olistica individuazionale. Nell'introduzione di questo libro ho sostenuto che il vero *terminus a quo* della dialettica hegeliana è l'uso comune e dotto del linguaggio ordinario. In tale uso sono depositati, per l'appunto, i significati dei termini concettuali. In generale – e sempre per restare a un livello di prima approssimazione – possiamo allora dire che un concetto *A* ha una *dipendenza di senso* con un concetto *B* se e solo se la comprensione di *A* (e quindi, la capacità di applicare in modo corretto *A* da parte di un parlante competente), implica un qualche tipo di riferimento a *B*. Ora, nella prospettiva olistica che qui stiamo considerando, i contenuti concettuali sono determinati solo in quanto intrattengono svariate relazioni di dipendenza di senso con altri concetti: relazioni che, nel modello bidimensionale accennato sopra, riguardano le condi-

[43] Findlay [1981], pp. 132 e 140.

zioni inferenzialmente sufficienti per applicare un concetto a un oggetto, e le conseguenze inferenzialmente necessarie della sua applicazione. La conoscenza di queste relazioni costituisce un aspetto essenziale (quello che potremmo chiamare, con Marconi, per l'appunto *inferenziale*, in opposizione a quello *referenziale*)[44] della competenza lessicale dei parlanti – e la logica filosofica, come si è detto, è l'*esplicitazione* di tali nessi olistici fra significati.

3.2 *Vincoli intensionali*

Questa esplicitazione dialettica non è molto diversa da uno dei modi più comuni e diffusi con cui nei moderni manuali di semantica per il linguaggio ordinario si tratta la questione della semantica lessicale: attraverso *postulati di significato*, che sono appunto enunciati di forma implicativa, o implicativo-negativa.

Come ha rilevato Marconi[45], la copula "*ist*" negli enunciati tipicamente hegeliani della forma "il t_1 è (il) t_2" esprime una relazione *riflessiva* e *transitiva*, ma non *simmetrica*. La riflessività della relazione è ciò che meno interessa, anzi, più scontenta Hegel, proprio perché non fornisce alcuna determinazione del concetto in gioco. Dire che "l'uomo è... l'uomo" contraddice la promessa del nesso proposizionale: "una proposizione promette anche una distinzione tra soggetto e predicato, e quella proposizione non effettua ciò che la sua forma richiede"[46], afferma Hegel nell'*Enciclopedia* (è un tema su cui

[44] Sulla distinzione fra competenza referenziale e inferenziale, cfr. Marconi [1995] e [1997], cap. 4. "La competenza inferenziale è padronanza di una rete lessicale (probabilmente [...] è padronanza di una *rete concettuale*, e di funzioni di input e di output che la connettono a forme di parola fonetiche e grafiche)" (Marconi [1997], p. 98, corsivo mio). "Il lato non referenziale della competenza è stato caratterizzato in termini di *conoscenze* [...]. Tuttavia, la capacità che sto cercando di delimitare è più generale e dinamica: essa consiste nella capacità di padroneggiare una rete di connessioni tra parole, capacità che è alla base di prestazioni come l'inferenza semantica, la parafrasi, la definizione, il recupero di una parola a partire dalla sua definizione, il recupero di un sinonimo e via di seguito. Altrove, ho chiamato *inferenziale* quest'aspetto della competenza semantica lessicale [...]. La capacità di trarre inferenze semantiche è realmente cruciale per la competenza lessicale" (Marconi [1995], pp. 247-248).

[45] Cfr. Marconi [1980], pp. 71 ss.

[46] *Enz*, p. 127.

tornerò nel capitolo seguente, trattando della critica hegeliana alle "leggi del pensiero", nella sezione della *Logica* dedicata alle determinazioni della riflessione). E nella grande *Logica*:

> Quando infatti alla domanda p. es.: Che cos'è una pianta? Si risponde: "Una pianta è – una pianta, la verità di una simil proposizione verrà nello stesso tempo concessa da tutta la compagnia colla quale viene sperimentata, e nello stesso tempo con pari unanimità si dirà che con ciò non è stato detto nulla. [...] Considerando più dappresso questo effetto della noia a proposito di una simil verità, il cominciamento: la pianta è. – si prepara a dir qualcosa, a recare innanzi una determinazione ulteriore. Ma in quanto ritorna daccapo soltanto lo stesso, è accaduto anzi il contrario, cioè non è venuto fuori nulla.[47]

Tuttavia, talvolta noi troviamo negli scritti hegeliani espressioni come "Il soggettivo è *soltanto* soggettivo"[48], o "il finito è soltanto il finito" (*das Endliche ist nur das Endliche*)[49]. E questo accade sempre nei contesti in cui Hegel critica il *Verstand* astraente. Come sappiamo, l'intelletto è tipicamente il pensiero isolante che, nel timore di identificare gli opposti, non riesce a procedere oltre il concetto stesso, mettendolo in relazione ad altro. Perciò, rileva Marconi, nel procedimento hegeliano:

> Enunciati della forma "il t_1 è il t_1" sono usati in effetti per esprimere la nostra (eventualmente temporanea) incapacità di procedere oltre una determinazione concettuale, dove questo "procedere oltre" è la *ratio essendi* della forma proposizionale. [...] Enunciati di questa forma sono dunque veri, ma banali. Nel contesto di un libro scientifico, hanno soltanto un ruolo retorico. Sono lì solo per essere oltrepassati da un genuino avanzamento concettuale.[50]

Che la relazione sia transitiva, poi, emerge dal fatto che molti argomenti hegeliani hanno la forma: "se il t_1 è (il) t_2, e il t_2 è (il) t_3, allora il t_1 è (il) t_3". Sul modo in cui Hegel presenta queste argomentazioni tornerò tra poco(fornendo anche qualche esempio), nell'esposizione del passaggio hegeliano dal giudizio al sillogismo. Che, infine, la relazione espressa dalla copula non sia in generale simmetrica, è chiaramente manifestato dal rifiuto hegeliano della mera con-

[47] *WL*, pp. 461-462.
[48] *Enz*, pp. 199-200.
[49] *WL*, p. 129.
[50] Marconi [1980], p. 79.

vertibilità di soggetto e predicato. Nella trattazione dell'enunciato speculativo della *Fenomenologia*, Hegel avverte che quando si dice "l'*effettuale* è l'*Universale*" (*das Wirkliche ist das Allgemeine*), "*das Allgemeine*" non è soltanto un altro nome per lo stesso concetto designato da "*das Wirkliche*". Invece, "l'universale deve esprimere l'essenza dell'effettuale"[51], ovvero deve esserne, per usare la terminologia che oramai ci è familiare, una determinazione *interna*, una nota concettuale necessaria. E se il predicato esprime – almeno, in quanto sono in gioco enunciati speculativi – un momento dell'essenza del (significato del) soggetto, naturalmente, l'inverso può non valere in generale.

Ora, queste sono esattamente le proprietà formali della relazione di *implicazione*, intesa nella sua accezione più generale, la quale è appunto un preordine: riflessiva e transitiva, ma non simmetrica. Di per sé, ciò non è *sufficiente* a concludere che le affermazioni hegeliane sono esattamente enunciati implicativi. Tuttavia, il condizionale è un ottimo candidato a esprimere la relazione, appunto in quanto lo utilizziamo per esplicitare i nessi concettuali implicativi mediante postulati di significato. In una prima approssimazione: per un parlante della lingua italiana, una parte della competenza richiesta per comprendere il significato della parola "uomo", ossia il concetto *uomo*, e applicare quindi correttamente il predicato "x è un uomo", potrebbe essere l'impegno circa un condizionale quale quello espresso da (4). Si sa cosa vuol dire che qualcosa è un uomo – la parola "uomo" ha un significato *determinato* per un parlante – solo se si conoscono certi nessi semantici che legano quel contenuto ad altri concetti: ad esempio, il nesso col concetto *mortale*. Dico "una parte" della competenza, perché i singoli postulati, com'è chiaro, non intendono essere una definizione esaustiva di un concetto, e perciò da questo punto di vista la determinazione del significato dei termini concettuali, così come la loro padronanza, è questione di *gradi*[52].

[51] *Phän*, p. 52.

[52] "I postulati di significato sono del tutto idonei per specificare le condizioni, sia necessarie che sufficienti, per l'applicazione di una parola e per specificare altri modi in cui la sua interpretazione potrebbe essere vincolata dall'interpretazione di altre parole

Fin dai tempi di Carnap, i postulati sono però intesi come vincoli sulle *intensioni* di predicati; ciò vuol dire che vengono assunti in semantica come asserzioni modali. Ad esempio, una parte dell'implicito nel significato condiviso del termine "padre" può venire esplicitata manifestando i nessi inferenziali in cui è coinvolta la relazione espressa dal predicato "x è padre di y" (sia "$P(x, y)$") come segue (con "$M(x)$", "$D(x)$" e "$G(x, y)$", a designare rispettivamente le proprietà di essere maschio e di essere una donna, e la relazione genitore-figlio):

(5) $\Box\forall x\forall y(P(x, y) \rightarrow M(x))$

(6) $\Box\forall x\forall y(P(x, y) \rightarrow \neg D(x))$

(7) $\Box\forall x\forall y(P(x, y) \rightarrow G(x, y))$

Necessariamente, chiunque sia padre di qualcuno è maschio, non è una donna, è genitore di qualcuno. Mentre le usuali nozioni di validità, implicazione, conseguenza logica ecc., riguardano tutte le interpretazioni possibili, e in tal senso sono nozioni *formali*, perché si fondano solo sul vocabolario logico, i postulati di significato esprimono implicazioni, inferenze e conseguenze coinvolgenti il vocabolario non logico, il contenuto dei termini *descrittivi* del linguaggio. E lo fanno ponendo vincoli sull'interpretazione semantica stessa: non si può dire di comprendere il termine "padre" nell'usuale significato condiviso, se si accetta di applicare il concetto di *padre* a qualcuno, e al tempo stesso si rifiuta di applicargli anche quello di *genitore*. Ciò è proibito dal postulato (7).

Su questa base, si può definire ad esempio una nozione di *conseguenza semantica* intesa come conseguenza logica ristretta ai modelli ammissibili, cioè non esclusi dai postulati. I postulati possono essere pensati come vincoli sui modelli, formule del linguaggio intese come

del linguaggio. A differenza della scomposizione di una parola via traduzione, l'analisi semantica via postulati di significato [...] non richiede un'analisi della parola stessa nei termini di un insieme di condizioni singolarmente necessarie e globalmente sufficienti per la sua applicabilità. I postulati di significato ammettono un'analisi semantica incompleta per via del fatto che essi si limitano a vincolare la classe dei modelli ammissibili" (Chierchia e McConnell-Ginet [1993], p. 461).

vere in ogni interpretazione accettabile del linguaggio. Ciò vuol dire che il loro ruolo è di *escludere* alcune interpretazioni: assumere in base alla competenza lessicale condivisa che necessariamente nessuno scapolo è sposato, equivale a prendere per buone solo interpretazioni in cui "*x* è scapolo" e "*x* è sposato" hanno estensioni disgiunte in tutti i mondi del modello. Accettare (6) vuol dire escludere che in qualche mondo del modello qualcuno sia padre e donna. I nessi impliciti nella comprensione di cosa vogliano dire in italiano parole come "scapolo", "padre" o "donna", sono ciò che viene esplicitato usando il vocabolario logico di base (connettivi e quantificatori), in espressioni come (5)-(7).

Questo genere di esplicitazione ha che fare con ciò che Brandom chiama "inferenza materiale":

> Per esempio, consideriamo l'inferenza da "Pittsburgh è a ovest di Princeton" a "Princeton è a est di Pittsburgh", e quella da "Vedo un lampo" a "Fra poco sentirò un tuono". È il contenuto dei concetti *ovest* ed *est* che fa della prima una buona inferenza, e sono i concetti di *lampo* e *tuono*, insieme con i concetti temporali, a rendere appropriata la seconda. L'adesione a queste inferenze costituisce parte della comprensione o padronanza di quei concetti.[53]

Tuttavia, Brandom non si esprime mai in termini di postulati. Ciò può sorprendere, visto che le relazioni inferenziali implicativo-negative cui il suo discorso fa continuamente riferimento hanno tutto l'aspetto dei classici postulati di significato carnapiani. D'altra parte, la cosa si spiega piuttosto facilmente se teniamo conto del pragmatismo che anima la semantica di Brandom, cui si accennava sopra. I postulati non sono altro che assunzioni sulle intensioni dei termini

[53] Brandom [2000], p. 60. D'altra parte, che qualcosa del genere abbia luogo in Hegel, ossia che la dialettica giochi su relazioni di determinazione e co-determinazione fra concetti espresse da schemi di inferenza materiale, era già stato colto a suo tempo da Findlay: "Vorrei ora porre l'accento sull'uso, costante in Hegel, del richiamo a delle implicazioni, a dei rapporti interni tra concetti, che non sono i rapporti di implicazione che dominano nella logica formale. Hegel assume costantemente che, mentre possiamo e dobbiamo mutare prospettiva, ogni volta che usiamo ciascun concetto diverso limitatamente ad esso [...] tuttavia le nostre nozioni non sono prive di una profonda e necessaria significatività rispetto ad altre nozioni non incluse nel campo visivo delle prime, ed esigono queste altre nozioni per avere un senso, e questa esigenza si rivela nella dialettica..." (Findlay [1958], pp. 412-413).

concettuali, e cioè, sui modelli ammissibili per l'interpretazione semantica. Perciò, chiamarli in causa significherebbe già impegnarsi con l'idea classica di intensione e, quindi, con il "platonismo" della semantica modellistica a mondi possibili – qualcosa che Brandom vuole evitare fin da quando, come abbiamo visto all'inizio di questo capitolo, oppone il proprio pragmatismo inferenzialista all'intensionalismo.

Qui abbiamo uno dei punti essenziali in cui l'interpretazione della dialettica come teoria del significato si distanzia dalle recenti riprese di Hegel proposte dal neopragmatismo americano. La dialettica tratta di relazioni necessarie fra concetti, ed è senz'altro animata da un forte platonismo e *realismo* modale (da un "linguaggio intensionale, modale e Platonico", ci ha detto Findlay), perché i concetti che stanno in relazioni interne modalmente robuste, naturalmente, per l'idealismo oggettivo di Hegel non sono certo meri enti mentali, soggettivi. Come ha ammesso lo stesso Brandom:

> In questo senso, l'articolazione concettuale è una faccenda perfettamente oggettiva. Non ha ovviamente esplicitamente nulla a che fare con alcun *processo soggettivo* o *psicologico*. [...] Il realismo *concettuale* di Hegel può essere visto propriamente come la forma presa da un realismo *modale*. Vi sono realmente stati di cose qualificati modalmente: vale a dire possibilità e necessità. [...] Inoltre, senza riconoscere stati di cose qualificati modalmente, noi non possiamo rendere intelligibili i predicati e le proprietà ordinarie di tipo descrittivo. Di nuovo, Hegel affermerà che il realismo modale richiede l'idealismo oggettivo.[54]

E questo è naturalmente sostenuto da Hegel, ad esempio nella trattazione dell'ultima e più alta figura del giudizio nella grande *Logica*: ossia il giudizio del concetto, che è appunto il giudizio modalmente qualificato come giudizio della possibilità, realtà e necessità. Qui e altrove Hegel sembra avere in mente, in effetti, più la modalità *de re* che quella *de dicto*, perché spesso considera la questione nei termini del modo della relazione fra il significato del soggetto e le proprietà che se ne predicano (in effetti, come ho già anticipato e come sosterrò nel cap. 7, abbiamo buoni motivi per attribuire alla semantica dialettica una compromissione con le modalità *de re*, e quindi con quello che secondo Quine è il peggior grado di coinvol-

[54] Brandom [2003], p. 252.

gimento modale). Quel che più conta è però che per Hegel la qualificazione modale in quanto tale è *oggettiva*, e che quest'oggettività è funzionale al *determinarsi* del concetto:

> Il giudizio del concetto è stato chiamato giudizio della modalità, e si ritiene ch'esso contenga la forma in cui si comporta la relazione di soggetto e predicato in un intelletto esterno, e che non riguardi il valore della copula altro che relativamente al pensiero. Il giudizio problematico consisterebbe pertanto in ciò che l'affermare ovvero il negare verrebbe preso come facoltativo o come possibile, l'assertorio in ciò ch'esso verrebbe preso come vero ossia reale, e l'apodittico in ciò che quel medesimo affermare o negare verrebbe preso come necessario. – Si vede facilmente perché in questo giudizio si è tanto vicini a uscire dal giudizio stesso e a considerarne la determinazione [*scil.* la qualifica modale] come qualcosa di semplicemente soggettivo. [...] Il concetto, che sorge nuovamente dal giudizio disgiuntivo, è anzi l'opposto di un semplice modo o maniera. I giudizii precedenti sono soltanto un che di soggettivo in questo senso, poiché riposano sopra un'astrazione e una unilateralità, in cui il concetto è perduto. Il giudizio del concetto è invece, rispetto a quelli, l'oggettivo e la verità, appunto perché ha per base il concetto nella sua determinatezza come concetto, e non in una riflessione esterna, ossia relativamente a un pensiero soggettivo, cioè accidentale.[55]

4. *Il senso della negazione dialettica come negazione determinata*

Questo giro di considerazioni dovrebbe consentire di comprendere meglio i fondamentali brani del metadiscorso hegeliano sul metodo che abbiamo ascoltato nel cap. 4, in cui Hegel sostiene che il metodo è espresso dalla "proposizione logica" di "semplicissima intelligenza", secondo cui "*il negativo è insieme anche positivo*": secondo cui, cioè, la negazione in gioco nella dialettica "non è una negazione qualunque", ma è "negazione determinata". In altre parole, abbiamo ora gli strumenti per ritornare sulla questione capitale – e a lungo discussa nella prima parte del libro – di quale sia il senso autentico della negazione dialettica. Come si vedrà, per comprendere questo senso non c'è bisogno di chiamare in causa alcuna negazione debole o "negaziome" della logica della rilevanza.

Gli odierni postulati sono gli eredi delle espressioni come "der (die, das) t_1 ist der (die, das) t_2", o "der (die, das) t_1 ist t_2", in cui la

[55] *WL*, pp. 746-747.

logica di Hegel articola olisticamente i termini concettuali su cui indaga. Ma, in particolare, la necessità espressiva su cui insiste la dialettica hegeliana come semantica olistica individuazionale gioca sulla determinazione dei concetti attraverso relazioni di *esclusione* modalmente forte; e cioè, sul tipo di relazione fra termini concettuali che può essere espressa da enunciati modali implicativo-*negativi*: postulati di significato in cui si dice che necessariamente, se qualcosa ha una proprietà, *non* può averne una certa altra. Ebbene, è proprio in questo tipo di relazioni fra i significati di termini concettuali che si manifesta l'idea hegeliana di *bestimmte Negation*, che è una nozione dai forti connotati intensionali.

Nel cap. 2 ho espresso (DN), il principio *omnis determinatio est negatio*, usando un predicato di determinatezza, "*Det*", così:

(DN) $\forall x(Det(x) \leftrightarrow \exists X \neg X(x))$.

Sappiamo che il *Dasein* hegeliano non è un *bare particular* o una cosa in sé (nel senso riduttivo che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, Hegel dà alla nozione kantiana), in quanto è qualcosa *che* ha qualità, gode di proprietà: un oggetto che istanzia concetti, che incarna universali. Ma il *Dasein* è un *bestimmtes Sein*, un essere *determinato*, un x di cui si può dire: "$Det(x)$", solo in quanto x *non* gode di certe proprietà. La cosa è una cosa determinata perché è un centro di *esclusione* di proprietà, perché vi sono proprietà di cui non gode (e naturalmente, esprimendo che "vi sono" tali proprietà quantifichiamo su proprietà, ossia intraprendiamo daccapo una certa ascesa semantica). *Che* qualcosa abbia una certa proprietà è un *fatto determinato* se e solo se la sua sussistenza esclude la sussistenza di altri stati di cose. Ciò implica la determinatezza *della proprietà* stessa – e questa determinatezza, secondo la prospettiva della semantica dialettica, è possibile solo in quanto la proprietà in questione è un concetto, che sta in relazioni interne di esclusione modalmente forte con altri concetti[56]. Ad esempio, noi affermiamo di qualcosa, di

[56] La versione brandomiana della storia è: "l'esser determinato di un oggetto è intelligibile [per Hegel] solo nei termini del suo esibire proprietà che sono a loro volta

un *a*, che gode di una certa proprietà *P*: asseriamo la sussistenza, per dirla con Wittgenstein, dello stato di cose che l'enunciato "*P*(*a*)" raffigura. Ma questa è l'asserzione di alcunché di determinato, e ci dice qualcosa *su a*, solo se l'attribuzione di proprietà è *eo ipso* esclusione della possibilità che la cosa goda, *simul, sub eodem*, di certe altre proprietà a loro volta determinate.

Detto in termini di semantica a mondi possibili: un enunciato "*P*(*a*)" è determinatamente significante nella misura in cui spartisce la totalità dei mondi possibili in due: quelli in cui è vero, e quelli in cui è falso. Ma questo può accadere solo se il significato del predicato è a sua volta *determinato* – il che è appunto come dire: solo se il concetto che esprime, la proprietà che designa, convoglia, *include* in sé l'informazione in base a cui il goderne da parte della cosa preclude alla cosa la possibilità di godere di una certa altra proprietà (e ciò vuol dire non solo che di fatto non ne gode, come un oggetto quadrato ma non rosso potrebbe tuttavia esser rosso; vuol dire che *è impossibile* che ne goda, come un oggetto quadrato non può *eo ipso* essere triangolare). Questa "altra" proprietà per Hegel ne è, appunto, una *negazione determinata*[57].

determinate in virtù dell'esclusione modalmente robusta di altre proprietà fortemente contrastanti" (Brandom [2003], p. 276). Ma questo è un punto su cui anche gli interpreti tradizionali di Hegel concordano. Ad esempio dice Cortella: "Com'è noto, per Hegel, la proposizione fondamentale della filosofia spinoziana è quella contenuta nella lettera 50: *omnis determinatio est negatio*. Egli scrive nella *Scienza della logica* che 'questa proposizione è di una importanza infinita'. [...] Ogni determinatezza [...] ha la negatività come condizione del suo costituirsi. Il motivo di ciò sta nella semplice considerazione per cui ogni 'qualcosa' può essere un determinato 'qualcosa' a condizione che esso abbia negato a se stesso altre possibili determinazioni. La sua specificità dipende dalle qualità che possiede, ma quelle qualità implicano l'esclusione di altre qualità, dunque implicano l'introduzione della negazione verso sé. È questa la struttura che Hegel attribuisce al *Dasein*. [...] La negazione da cui è affetta la qualità non è dunque solo la negazione nei confronti di ciò che è altro, dunque negazione esterna, ma è anche negazione interna, negazione nei confronti della possibilità di essere altre qualità" (Cortella [2002], pp. 142-143).

[57] Come ha affermato Italo Testa: "Per Hegel, *omnis determinatio est negatio*. Qui per negazione non si intende una 'mera differenza' tra contenuti, come tra 'rosso' e 'quadrato', che sono determinazioni tra loro differenti ma compatibili, bensì una negazione 'escludente', come tra 'quadrato' e 'triangolare'. Per Hegel, dunque, ogni contenuto va inteso come 'negazione determinata' nel senso che, per poter afferrare un contenuto concettuale determinato, devo poterlo porre in relazione di incompatibilità con altre determinazioni che tale contenuto esclude" (Testa [2003], p. 322).

Hegel concorderebbe dunque col suo critico Carnap nell'osservare che l'introduzione *ex nihilo* nel nostro linguaggio di un predicato come "*x* è babico" di per sé produce pseudoenunciati, espressioni che non significano nulla come "Socrate è babico"[58]. Ma sosterrebbe che quest'insignificanza non è dovuta, come credeva Carnap, alla mancanza di una procedura di verificazione o falsificazione empirica, o a questioni di protocolli. Invece, Hegel direbbe che *babico* non è un concetto, ma una vuota rappresentazione, perché è una nozione semanticamente isolata, e quindi totalmente indeterminata. Non sta in relazione di implicazione-esclusione con alcun altro concetto, non ha dipendenza di senso con alcunché: non è la negazione (determinata) di nulla, e non è (determinatamente) negata da nulla. L'enunciato "Socrate è babico" non determina Socrate in alcun modo, perché non esclude, non nega la possibilità che gli convenga alcuna altra proprietà a sua volta determinata, sicché quando viene proferito noi ne sappiamo, su Socrate, tanto quanto prima. Quell'enunciato non ha un significato determinato perché non esclude alcuno stato di cose a sua volta determinato. Non sappiamo da che cosa quell'enunciato segua, né cosa ne segua, e soprattutto cosa *non* possa seguirne. Dunque, non determina il mondo in alcun modo, perché la sua verità non esclude alcuno stato di cose dal mondo attuale.

Naturalmente, "Socrate è babico" in realtà *esclude* qualcosa dal punto di vista astrattamente logico-formale: esclude che Socrate *non* sia, *simul, sub eodem*, babico. Questo è il tipo di inferenza che è legittimato sulla base di (NC), della legge di non contraddizione intesa come principio *astratto*. Ma ora sappiamo dov'è il problema: quanto il significato di quel predicato "*x* è babico" è vuoto, tanto lo è la sua complementazione. Invece, un enunciato come "Socrate è un uomo" determina predicativamente Socrate, perché il predicato "*x* è un uomo" designa una nozione non semanticamente isolata, bensì intrattenente una quantità di nessi olistici con altri concetti, e in particolare – ciò che stava più a cuore a Hegel – nessi di incompatibilità intensionale, ossia di negazione determinata. "Socrate è un uomo" (sia: "$U(s)$") determina Socrate, perché esclude che Socrate, essendo

[58] Ovviamente, il riferimento è a Carnap [1932].

uomo, possa godere di proprietà determinate quali l'essere una pietra, o l'essere un oviparo. Avere la proprietà di essere uomo preclude a Socrate la possibilità di godere di altre proprietà, e così lo determina: *omnis determinatio est negatio*. Per esprimere ciò, come si è visto, quantifichiamo su proprietà: Socrate è determinato in quanto *non* gode di qualche proprietà: $\exists X \neg X(s)$. E questa proprietà deve essere a sua volta una proprietà *determinata*.

I postulati di significato in cui si articola olisticamente, attraverso nessi di *mediazione* logica, o negazione determinata, il contenuto concettuale, come si è detto sono vincoli sui modelli ammissibili all'interpretazione semantica. Ad esempio (con "$U(x)$", "$P(x)$", "$C(x)$", "$O(x)$" designanti rispettivamente le proprietà di essere un uomo, una pietra, un cane, un oviparo):

(8) $\Box\forall x(U(x) \rightarrow \neg P(x))$

(9) $\Box\forall x(U(x) \rightarrow \neg C(x))$

(10) $\Box\forall x(U(x) \rightarrow \neg O(x))$.

Non solo, se qualcosa è un uomo, allora è un mortale; ma anche, necessariamente se qualcosa è un uomo, allora *non* è un cane, e *non* è una pietra, e *non* è un oviparo. E il possesso di princìpi come (8)-(10), che esprimono conseguenze inferenzialmente necessarie dell'applicazione del concetto *uomo*, costituisce una parte della comprensione di quel concetto come concetto determinato.

Ma cos'ha allora di speciale la "negazione dialettica", come *bestimmte Negation* (il famoso "negativo che è positivo" del metodo) rispetto alla normale negazione logica? Come ha osservato Cortella a proposito della concezione hegeliana della negazione:

> Mentre è giusto sottolineare la totale "improduttività" della negazione logico-formale (in quanto essa di fronte a una determinazione si limita a negare ciò che essa è e quindi ad affermare tutto ciò che essa non è, vale a dire l'indeterminato), è errato ritenere che la negazione dialettica sia costituita solo da una siffatta negazione formale.[59]

[59] Cortella [1995], p. 387.

Richiamiamo i passi della grande *Logica* sul giudizio negativo, cui già si accennava nella prima parte, e nei quali Hegel sostiene che l'opposto contraddittorio *di* un concetto non può restare fermo al non-*A* di *A*, ma deve evolversi nel concetto *dell'*opposto come concetto determinato:

> Se il negativo vien tenuto fermo nella determinazione affatto astratta dell'immediato non essere, il predicato non è che l'affatto indeterminato non-universale. Di questa determinazione si tratta d'altra parte nella logica a proposito dei concetti contraddittorii, inculcandosi come cosa importante che nel negativo di un concetto ci si deve attenere soltanto al negativo, e questo dev'essere preso come la semplice estensione indeterminata dell'altro del concetto positivo.[60]

Ho già anticipato che qui abbiamo, per un verso, un aspetto davvero indifendibile della dialettica hegeliana. Ma su questo tornerò in seguito; soffermiamoci dunque ora sul lato *plausibile* della storia. A mio parere, il motivo profondo per cui, a detta di Hegel, non si dovrebbe prendere il "negativo di un concetto" come la "semplice estensione indeterminata" del contraddittorio del concetto, è che se restassimo fermi all'opposizione di *uomo* e non-*uomo* – se questo fosse l'unico nesso concettuale che affetta la nozione di *uomo* – si tratterebbe di un concetto vuoto: esattamente come *babico*, che esclude da sé solo un non-*babico* altrettanto vuoto quanto esso è. Si tratta, dice Hegel, di "determinazioni essenzialmente indifferenti, vuote di concetto"[61].

Ora, in base al nostro modello olistico, il contraddittorio generico di *uomo*, la cui estensione sarebbe classicamente la complementazione dell'estensione del concetto *uomo*, è ottenuto *astraendo* dai concetti che costituiscono negazioni determinate di quel concetto, e a loro volta lo determinano. Oggi, si direbbe che è il suo "minimo incompatibile". Ad esempio:

(11) $\Box\forall x(P(x) \rightarrow \neg U(x))$

(12) $\Box\forall x(C(x) \rightarrow \neg U(x))$

(13) $\Box\forall x(O(x) \rightarrow \neg U(x))$.

[60] *WL*, p. 723.
[61] Cfr. *ibid.*

Necessariamente, se qualcosa è una pietra, un cane, un oviparo, allora non è un uomo. Il possesso di una qualunque di quelle proprietà preclude la possibilità di godere della proprietà di essere uomo. Il cadere sotto uno dei concetti *pietra*, *cane*, *oviparo*, implica il *non* poter cadere sotto il concetto *uomo*. In termini di mondi possibili e modelli: questo concetto ha estensioni disgiunte da quelli, in tutti i mondi dei modelli ammessi all'interpretazione semantica. Ovvero, i postulati che governano il significato dei termini concettuali "x è un uomo", "x è un cane" ecc., escludono dal novero dei modelli ammissibili quelli in cui a quei termini si assegnano intensioni che a qualche mondo possibile abbinano estensioni non disgiunte. Il generico $\neg U(x)$, la negazione *formale*, logico-astratta, del fatto che un x goda della proprietà di essere uomo, è appunto il minimo incompatibile con $U(x)$, col fatto che un x sia uomo: è ciò che, come si mostra in (11)-(13), *segue* da tutto ciò che è intensionalmente incompatibile con $U(x)$, col fatto che x abbia la proprietà U[62]. Esprime un'astrazione da tutte le relazioni di negazione determinata che un concetto come *uomo* intrattiene con gli altri concetti determinati a cui è opposto, nel senso che è implicata da uno qualunque di questi[63]. E se ci arrestiamo a questa opposizione logica fra *uomo* e non-*uomo*, per Hegel non potremo mai cogliere il contenuto determinato della nozione[64].

[62] Brandom esprime la cosa, sulla base del proprio pragmatismo, in termini di impegni inferenziali e normatività: "due asserzioni sono materialmente incompatibili quando l'impegno verso una preclude il titolo all'altra [...]. Per esempio, si può definire la negazione di p come il suo minimo incompatibile: l'asserzione che corrisponde all'impegno implicato da ogni asserzione materialmente incompatibile con p" (Brandom [2000], p. 52).

[63] Si potrebbe osservare che un tale minimo incompatibile abbrevia semplicemente una *disgiunzione* di attributi incompatibili con "x è un uomo": "x è un cane, o una pietra, o un oviparo, o...". La cosa potrebbe però funzionare solo se il numero dei concetti, delle proprietà, fosse finito; altrimenti avremmo un'ingestibile disgiunzione infinitaria. Ed è quantomeno dubbio che una prospettiva platonista-realista sulla natura dei concetti, come quella sottesa dalla semantica qui presentata, possa assumere l'esistenza di un numero finito di concetti.

[64] E anche questo era già stato rilevato dagli interpreti. Ad esempio, dice Landucci: "d'altronde, anche se per ipotesi Hegel non avesse mai formulato dichiarazioni così inequivocabili, il rifiuto di questo significato dell'opposizione contraddittoria è immanente in tutta la sua Logica. Il principio della positività del negativo significa che la negazione di

Ora, Hegel ha consapevolmente teorizzato questa istanza espressiva: l'istanza secondo cui il contenuto dei termini concettuali deve essere individuato esplicitandolo attraverso relazioni di incompatibilità modalmente qualificata con altri concetti. Nel capitolo dedicato alla Percezione della *Fenomenologia*, Hegel sostiene, infatti, che un mondo determinato non può essere articolato in relazioni di mera (*gleichgültige*) differenza, e deve invece svilupparsi in differenze *escludenti* (*ausschließende*) o, appunto, negazioni *determinate*[65].

cui si tratta è negazione determinata, dice Hegel [...]. Ora, quest'idea della negazione determinata è in alternativa, evidentemente, all'idea di una negazione affatto indeterminata; e quest'altra era ben presente, in tutta la tradizione logico-metafisica occidentale: appunto nella nozione della negazione contraddittoria d'un qualsiasi termine positivo" (Landucci [1978], pp. 12-13). Così, secondo Perelda nei luoghi citati al cap. 4, in cui Hegel produce il suo metadiscorso sul metodo, "Hegel sostiene le seguenti tesi: (1) c'è una distinzione tra la 'negazione qualunque', ovvero la consueta negazione, e la negazione dialettica o determinata. (2) Quest'ultima origina un contenuto positivo, una nuova determinazione, la quale (3) contiene la determinazione precedente, quella che viene negata, e (4) ne è l'opposto. [...] Il predicato negativo – non è il *contraddittorio* del predicato, e dunque un *nomen infinitum* designante tutto ciò che è diverso da esso, bensì una *certa specifica determinazione* [...]. Vi è una distinzione tra la 'negazione qualunque' – che è qui il *contraddittorio* –, e la negazione dialettica – che è la negazione determinata" (Perelda [2003], pp. 562-565).

[65] L'idea che un mondo determinato debba essere strutturato da relazioni di differenza negativa, o escludente, è stata messa in discussione negli scritti di L.V. Tarca (Tarca [1993], [1995], [2001]). A detta di Tarca "Il positivo è il tutt'altro del negativo; è diverso [...] dalla negazione del negativo; ma quindi si distingue tanto dalla negazione del negativo quanto dal suo stesso non essere la negazione del negativo" (Tarca [2001], p. 491). Naturalmente, non posso qui neppure cominciare a discutere quest'idea; ne fornisco solo qualche cenno. Secondo Tarca, l'intero pensiero occidentale, dopo il "parricidio" platonico di Parmenide, che reintroduce le differenze (gli enti determinati) nell'essere, assume la differenza (quindi ogni concetto, in quanto determinato) come *negativa* e *oppositiva*. Questa identificazione di *determinatio* e *negatio*, tuttavia, sarebbe l'origine di una forma del nichilismo occidentale: quella per cui, appunto, ogni positivo è essenzialmente e infinitamente negativo: ogni concetto, per custodire e preservare la propria determinatezza, deve essere escludente verso ogni altro positivo, ogni altro concetto. Nel cap. 5 del sopracitato Tarca [2001], dal titolo *Nulla determinatio est negatio*, l'implicazione immediata di determinatezza (differenza) e negazione escludente è affrontata attraverso un ragionamento di tipo trascendentale. Tarca tenta una radicale "determinazione positiva del negativo" che lo liberi del suo carattere nichilistico-escludente. Se – afferma l'argomento di Tarca – la negazione-opposizione intende porsi come universale, essa non può che essere *impredicativa*, riferirsi a se stessa. Finché la negazione conserva il proprio carattere escludente, essa tuttavia non riesce a essere impredicativa senza contraddizione:

4.1 *La cosa e le sue proprietà*

Al termine del capitolo dedicato alla Certezza sensibile nella *Fenomenologia*, come si è visto nel capitolo precedente del libro, dovremmo aver appreso che l'esibizione ostensiva della cosa etichettata dal "questo" non può essere un atto originario e fondativo della significanza del linguaggio. Di qui il modo in cui la successiva figura fenomenologica, la coscienza percettiva, assume il proprio oggetto d'esperienza. Nella Percezione rimane il presupposto realistico dell'indipendenza dell'oggetto[66], e questo produce tutta una serie di guai. L'intera parte del capitolo dedicata alla "percezione contraddittoria della cosa" ci presenta una coscienza intenta a operare distinzioni e ribaltamenti di prospettiva dovuti al fatto che la "cosa" le si presenta come in sé e come molteplice per via delle sue svariate proprietà.

se, infatti, la negazione di un qualunque contenuto x è posta come esclusione di x, allora quando la negazione, pensata universalmente, deve applicarsi a se medesima, questa deve escludere se stessa come escludente. Per applicarsi a sé, deve differenziarsi dal proprio stesso essere negativa-escludente. Per essere negazione (universale), negazione della negazione, deve essere differente dalla negazione come negazione escludente, ed essere così determinata: "La verità, che è nulla-di-nulla, è dunque immediatamente anche (l')altro del nulla. Ciò che in verità si dà è (il) nulla, e null'altro; ma il nulla-altro-che-nulla è il nulla che è altro-del-nulla: è il nulla come altro, come altro da sé. [...] L'altro-del-nulla è quella determinata positività che è, ed è quindi la determinazione (del) nulla. È la determinazione-nulla, ovvero il/la nulla-determinazione. Questo vuol dire, certo, che esso pone (determina) il nulla, ed è dunque il nulla della determinazione; ma anche – e, ora, soprattutto – che esso è il nulla della determinazione-nulla, cioè della determinazione in quanto negativa, della determinazione in quanto negazione (opposizione). L'altro del nulla è l'annullamento del carattere negativo-oppositivo della determinazione.

Nulla determinatio est negatio.

Questo significa, innanzitutto: nessuna determinazione è negazione. La determinazione, in sé, non è negazione; non è dunque necessario porre le determinazioni come negazioni reciproche.

Ma quella espressione vuol dire anche: negatio est nulla-determinatio. Cioè: la negazione è la nulla-determinazione nel senso della determinazione-nulla: la negazione è (il) nulla" (*ivi*, pp. 487-488).

[66] "L'oggetto è l'essenza, indifferente verso il suo venir percepito o meno; ma il percepire, quale movimento, è l'incostante che può essere o non essere, ed è l'inessenziale"; perciò se, confrontando il proprio sapere all'oggetto, "in questo confronto scaturisca una ineguaglianza, questa non è una non-verità dell'oggetto (ché esso è l'eguale a se stesso) ma del percepire. [...] Poiché l'*oggetto* è il vero, in me cade la non-verità, e l'apprendere non era giusto" (*Phän*, pp. 93 e 97).

Stante il presupposto realistico, la coscienza cerca, per dirla con Aristotele, di distinguere i "rispetti": ora pone l'oggetto come una unità semplice, facendo cadere il molteplice delle proprietà nella percezione soggettiva; ora invece pone come reali unicamente le qualità, facendo cadere nella coscienza la loro unificazione, sicché la cosa è un "fascio di proprietà"[67]. Questi temi sono ripresi anche in una Nota al paragrafo su *La risoluzione della cosa* nella grande *Logica*[68]. Tuttavia, ciò che è più interessante ai nostri fini è che la coscienza percettiva incominci a concepire l'oggetto come un individuo che è già un universale: non come un *bare particular*, ma come un oggetto che cade sotto concetti, che ha proprietà. La cosa è ciò che unifica le molteplici proprietà di cui gode:

> Il principio dell'oggetto, l'universale, è, nella sua semplicità, un *mediato*; ciò l'oggetto dovrà esprimere in lui come natura sua; così esso mostrasi come la *cosa dalle molte proprietà*. [...] Perciò il sensibile è esso stesso ancora presente, ma non come dovrebbe essere nella certezza immediata, ossia come il singolo dell'opinione, bensì come universale, o come ciò che si determinerà come *proprietà*.[69]

Ora, sostiene Hegel, la coscienza percettiva tende da principio a concepire le "*determinatezze* che [...] sono proprietà" come "*indifferenti* l'una verso l'altra, ciascuna per sé, libera dalle altre", e quindi la cosa che ne gode come "il *mezzo* dove quelle determinatezze, tutte quante, sono", come una unità semplice in cui "esse [le proprietà] sono indifferentemente per sé":

> Questo sale è un qui semplice ed è in pari tempo molteplice; è bianco ed è *anche* sapido, ed è *anche* cubico di forma, e *anche* di un *peso* determinato ecc. Tutte queste molte proprietà sono in un *qui* semplice [...] in questa compenetrazione esse non si affèttano; il bianco non affètta né altera il cubico, entrambi non toccano il sapido ecc.; anzi ciascuna, poiché è un semplice *rapportarsi a se stessa*, lascia in pace le altre e a loro si rapporta solo mediante un indifferente *anche*.[70]

[67] Cfr. *Phän*, pp. 97-102.
[68] Cfr. *WL*, pp. 555-558.
[69] *Phän*, pp. 93-94.
[70] *Phän*, p. 95.

Sappiamo che per la dialettica, che afferma l'esistenza di proprietà e relazioni interne, che affettano le condizioni di identità dell'oggetto, tali proprietà sono necessarie a individuare la cosa. Come Hegel ripete qualche pagina più avanti, "Le cose stesse dunque son *determinate in sé e per sé*; esse hanno delle proprietà mediante le quali si distinguono dalle altre", e "la *proprietà* è la proprietà *propria* della cosa o è una determinatezza nella cosa stessa"[71]. Ora la semantica dialettica esige che a loro volta le proprietà siano determinate mediante relazioni di incompatibilità o negazione determinata con altre proprietà. La cosa può quindi essere una cosa determinata, un *bestimmtes Sein*, in quanto è un centro di esclusione di proprietà incompatibili con quelle di cui gode. E quindi, questa concezione iniziale della coscienza percettiva, in cui la cosa è esprimibile come una mera congiunzione estensionale di enunciati che le attribuiscono le proprietà che ha (l'"indifferente *anche*"), va oltrepassata:

> Dato che le molte proprietà fossero senz'altro indifferenti e si rapportassero solamente ciascuna a se stessa, non sarebbero proprietà *determinate*; esse infatti lo sono in quanto si *distinguono* e si *rapportano* ad *altre* proprietà come opposte. Esse però, secondo questa opposizione, non possono stare insieme nell'unità semplice del loro mezzo, la quale è loro essenziale quanto la negazione; la distinzione di quest'unità, in quanto essa non è un'unità indifferente, anzi un'unità che esclude e nega altro, cade dunque oltre questo mezzo semplice. E perciò questo non è soltanto un *anche*, unità indifferente, ma altresì un *Uno, un'unità esclusiva*.[72]

[71] *Phän*, p. 100.

[72] *Phän*, pp. 95-96. Come sostiene Brandom, per Hegel "la proprietà è determinata solo nella misura in cui *differisce fortemente* [ossia intensionalmente] da altre proprietà, escludendole, nel senso che per un oggetto è impossibile (nello stesso tempo) avere due proprietà incompatibili in questo senso [ossia: con estensioni disgiunte in tutti i mondi di tutti i modelli ammissibili all'interpretazione semantica]. A questo punto si è smesso di considerare la proprietà nei termini della sua *identità immediata* o *unità*, e si è iniziato a considerare la sua *relazione a*, *mediazione con*, *differenza* o *disparità da* altre proprietà" (Brandom [2003], p. 283). Su questa linea, Landucci: "Appena si esca dall'A = A e si abbia una molteplicità (i vari predicati attribuibili ad un soggetto), c'è diversità: per esempio, le qualità di una cosa sono molteplici perché diverse l'una dall'altra (una cosa è bianca, cubica, ecc., come Hegel esemplifica, nella *Fenomenologia* e nella *Logica*, appunto allorché considera la categoria della 'cosa'). Ma, queste qualità diverse, in tanto si danno in quanto sono determinate, ovviamente (quel dato colore, e non un altro, quella data forma geometrica, ecc.); e determinate esse sono [...] in rapporto alle altre qualità deter-

Queste considerazioni, poi, ritornano anche nella sezione della dottrina dell'essenza della grande *Logica*, che Hegel dedica all'Apparenza. In effetti, qui la storia si complica perché Hegel introduce la nozione di *materia* come una sorta di medio fra la considerazione astratta e quella concreta delle proprietà. La trattazione qui è certamente influenzata dalle dottrine scientifiche e dalle teorie chimiche dell'epoca – sicché Hegel parla delle materie come di "sostanze indipendenti" quali la "materia luminosa", la "colorante", l'"acido" ecc.[73]. Ma ciò che resta fermo è che, anche in questa nuova veste, la determinazione degli attributi della cosa è la loro relazione *interna* di negazione determinata:

> Quindi le materie son bensì semplici e si riferiscon solo a se stesse; ma il lor contenuto è una determinatezza; la riflessione in sé è soltanto la forma di questo contenuto, che non è riflesso in sé come tale, ma secondo la determinatezza sua si riferisce ad altro. La cosa non è quindi soltanto l'anche delle materie, – la relazione loro come reciprocamente indifferenti, – ma è anche la lor relazione negativa: a cagione della loro determinatezza le materie stesse son questa loro riflessione negativa, che è la puntualità della cosa.[74]

La cosa è ciò che esclude qualità intensionalmente escludenti quelle che possiede; il che vuol dire che la sussistenza dello stato di cose consistente nel possesso di una certa proprietà da parte della cosa esclude la sussistenza di tutti gli stati di cose, consistenti nel possesso di proprietà incompatibili con la proprietà goduta. E dunque gli stati di cose in cui tali proprietà si giocano sono *fra loro* connessi. Che le relazioni di negazione determinata debbano essere relazioni di esclusione intensionale o modalmente forte, appare, infine, anche dal capitolo della *Fenomenologia* che segue la Percezione, dedicato a Forza e intelletto. I rapporti di negazione determinata fra i contenuti concettuali, infatti, sono qui espressi nella forma delle *leggi generali*, le quali sono intese – appunto – come norme che supportano il controfattuale[75].

minate con le quali ognuna di esse fa sistema, volta a volta (il sistema dei colori, delle forme geometriche, ecc.)" (Landucci [1978], pp. 99-100).

[73] Cfr. *WL*, pp. 551 ss.

[74] *WL*, p. 554

[75] Cfr. *Phän*, pp. 108 ss.

5. *Mediazione e sillogismo*

A questo punto del racconto, possiamo cominciare a capire perché Hegel fin dai tempi della *Differenz* si lamenti anche dell'insufficienza della forma enunciativa ad esprimere le verità speculative sul "sistema dei concetti":

> Al sistema, in quanto organizzazione di proposizioni, può venir richiesto che l'assoluto, che sta a fondamento della riflessione, sia a lui presente anche secondo la maniera della riflessione, come suprema proposizione fondamentale assoluta. Ma una tale richiesta porta già in sé la sua nullità, poiché un posto dalla riflessione, una proposizione, è per sé un limitato e condizionato.[76]

Nell'ultimo capitolo della grande *Logica*, riesponendo la struttura del metodo e guardando alla precedente trattazione delle forme del giudizio, Hegel afferma: "Si mostrò trattando del giudizio che la forma di questo in generale e soprattutto quella immediata del giudizio positivo è incapace di ricevere in sé lo speculativo e la verità"[77]. Ancor più roboanti suonano le famose affermazioni della Prefazione della *Fenomenologia*, in cui Hegel parla dell'enunciato speculativo come di ciò che *distrugge* "la natura del giudizio o proposizione in generale", o "la comune relazione fra soggetto e predicato"[78]. Naturalmente, Hegel qui ha anzitutto in vista gli enunciati *filosofici*, ad esempio quelli con cui una teoria metafisica intende esprimere la struttura dell'essere in quanto essere, o la costituzione essenziale della realtà ecc. Com'è detto ancora nella *Logica*, sono "le verità speculative" quelle che "la proposizione, in forma di giudizio, non è atta ad esprimere"[79]. Il motivo per cui Hegel denuncia l'insufficienza del tentativo di esprimere mediante un enunciato esemplare la verità sul-

[76] *Diff*, p. 26.

[77] *WL*, p. 946.

[78] Cfr. *Phän*, pp. 51-53.

[79] *WL*, p. 80. "Mette conto di notare che la ricorrente critica di Hegel alla forma proposizionale, per l'incapacità di esprimere la verità, è *specifica*: riguarda la verità speculativa, non quella ordinaria, cui Hegel riserva il nome di *esattezza*" (Perelda [2003], p. 525). Vedremo nel cap. 8 che nel *Satz* speculativo è in gioco, in particolare, una revisione di impegni semantici, ossia qualcosa che per Hegel tocca essenzialmente alla filosofia: la filosofia è il tipo di discorso che può portare a una modificazione del significato dei termini concettuali.

l'assoluto va tuttavia ricercato nella sottostante teoria semantica *generale*, nell'olismo dialettico che, come abbiamo visto, anima la sua concezione complessiva del significato.

Hegel, infatti, si muove all'interno di ciò che ho descritto come il *secondo* momento dell'inversione nell'ordine di spiegazione semantica. In base a questa inversione, non solo un termine subenunciativo non può esprimere, per dirla con Frege, un "pensiero completo", perché "le parole hanno significato solo nel contesto dell'enunciato"; ma neppure un enunciato può esprimere un "pensiero completo", nel senso di un pensiero *determinato, se* considerato *astrattamente* nel modo tipico del *Verstand*. Per essere determinatamente significante, come abbiamo visto, un enunciato dev'essere *semanticamente non isolato*. Come sappiamo le cose non sono degli atomi semantici, dei *bare particulars*, in quanto hanno proprietà essenziali. Come cercherò di mostrare nel capitolo seguente, ciò non implica affatto, in Hegel, una confusione di concetto e oggetto, bensì l'affermazione che l'oggetto *è* il suo concetto *nel senso* che quel che si può *dire* dell'oggetto sono le proprietà di cui gode, i concetti (e in particolare i concetti essenziali e sortali) sotto cui "cade" o che istanzia. Ma a loro volta le proprietà, i concetti, sono concetti determinati, sono quei concetti che essi sono, e non altri concetti, perché stanno in certe relazioni con altri concetti: quelle relazioni che, come abbiamo visto, sono espresse dagli enunciati implicativi – e, per Hegel, anzitutto dagli enunciati implicativo-negativi che esprimono i rapporti di mediazione e negazione determinata. Ciò vuol dire che i contenuti concettuali che un enunciato esprime possono essere intesi come determinati, soltanto in quanto correlati a una molteplicità di contenuti concettuali espressi da altri enunciati. Noi esplicitiamo queste relazioni concettuali, in quanto consideriamo le inferenze implicite: questa esplicitazione è ciò che si mostra nelle relazioni fra enunciati in cui si articolano le argomentazioni, i ragionamenti. Ed ecco l'hegeliana necessità che il giudizio si dilati in sillogismo, l'idea secondo cui "la verità del giudizio è il sillogismo"[80].

[80] *WL*, p. 763.

Ciò emerge in particolare nella già menzionata trattazione dell'ultima specie del giudizio – il giudizio del concetto. Questa è appunto la figura che nelle intenzioni di Hegel deve attuare il passaggio dal giudizio al sillogismo: e lo fa, perché qui l'unilateralità delle forme precedenti è superata da un giudizio (quello apodittico), che si svela, o si esplicita, come contenente una sorta di inferenza interna. Al giudizio assertorio, ad esempio "questa casa è buona", afferma Hegel, "sta di fronte, con pari diritto o torto, l'asserzione opposta"; e quindi esso non può essere neppure assertorio, se non in quanto è una mera asseverazione, ed "è perciò [...] solo un giudizio problematico". Ma trova il proprio fondamento in quanto viene sviluppato in giudizio apodittico: "*questa* – l'individualità immediata, – *casa* – genere, – *così e così fatta* –, specificazione – è buona o cattiva"[81]; dove il "così e così fatta" è il medio, che fonda il convenire del predicato al soggetto o, se si preferisce, è il concetto che media l'applicazione del concetto *buono* a questa casa, sulla base di una premessa implicita: *se* una casa ha la proprietà di essere così e così fatta (ad esempio con certi criteri costruttivi, con l'impiego di certi materiali ecc.), *allora* è una buona casa; tuttavia questa casa è così e così fatta; *quindi* è una buona casa[82].

In un certo senso, Hegel si colloca nel solco della tradizione sillogistica e della questione dell'*inventio medii*. Per altro verso, si tratta di un argomento che ha qualche analogo nella metalogica contemporanea. Ad esempio, il teorema di Craig o di interpolazione per la logica elementare stabilisce che se $\vdash \alpha \rightarrow \beta$ e l'implicazione è non banale (ossia non $\vdash \neg\alpha$ e non $\vdash \beta$), c'è sempre nel vocabolario comune ad α e β una formula γ, detta *interpolante*, tale che $\vdash \alpha \rightarrow \gamma$ e $\vdash \gamma \rightarrow \beta$. Intuitivamente, ciò vuol dire che in un'implicazione non banale devono sempre contare informazioni su *concetti implicati dall'*antecedente, e *implicanti il* conseguente[83]: e questo è per l'appunto ciò che è a tema nel nostro modello olistico bidimensionale.

[81] Cfr. *Enz*, p. 173.

[82] "Questo giudizio *apodittico*, il cui terzo termine mediatore fornisce i *fondamenti* del giudizio, esplicitando *perché* la casa è buona, è essenzialmente un sillogismo. Ciò vale a illustrare per noi l'idea inferenzialista di Hegel per cui è in virtù dell'appartenenza a schemi di giustificazione inferenziali che un giudizio *è* un giudizio: idea che Hegel esprime con l'affermazione che il sillogismo è la *verità* del giudizio" (Redding [2003], p. 508).

[83] Cfr. Casari [1997], pp. 194 e 244.

Ho accennato in precedenza al fatto che la relazione fra concetti, espressa dagli enunciati hegeliani "der (die, das) t_1 ist der (die, das) t_2" e "der (die, das) t_1 ist t_2", è transitiva. È interessante notare che la transitività è solitamente sfruttata da Hegel enfatizzando proprio la posizione del medio. La forma in cui Hegel mette argomenti del genere: "se il t_1 è (il) t_2, e il t_2 è (il) t_3, allora il t_1 è (il) t_3", di solito è: "il t_1 è, *come* t_2, il t_3" (ad esempio, nella grande *Logica*: "[l'] indipendenza [della proprietà] è in pari tempo come questa unità negativa il ristabilito qualcosa della forma di cosa")[84]. Oppure: "il t_1, *in quanto* è il t_2, è il t_3" (ad esempio: "[La] cosa, in quanto si è determinata come il nesso semplicemente quantitativo delle materie libere, è l'assolutamente mutabile")[85]. Ma la nozione hegeliana di *mediazione* è chiaramente connessa a quella di negazione determinata. Nel § 12 dell'*Enciclopedia* si afferma:

> Così la conoscenza di Dio, e quella di ogni *soprasensibile* in genere, contiene essenzialmente un *elevamento* sull'apprensione sensibile o intuizione; contiene dunque un atteggiamento *negativo* verso questa, ma, in quell'atteggiamento, è insieme la *mediazione*. Giacché mediazione è principio e passaggio a un secondo termine, in modo che questo secondo solo in tanto è in quanto vi si è giunti da un qualcosa che è altro rispetto ad esso.[86]

Ora, le relazioni che mediano i concetti sono appunto i rapporti di co-determinazione olistica, e anzitutto di co-determinazione attraverso esclusione intensionale, o modalmente forte: il concetto che è mediato, ossia il "secondo termine" di Hegel, è quello che è determinato attraverso il primo, in quanto è "altro rispetto ad esso", ossia ne è la negazione, ma è altro *dell'*altro, ossia ne è *bestimmte Negation*. Il paradigma della *Vermittlung* è proprio il termine medio del sillogismo. Si capisce allora perché, per Hegel, non solo si deve dire che "tutte le cose sono un giudizio", ma anche che "ogni cosa è un sillogismo" (*Alles ist ein Schluß*)[87]. E lo *schließen*, il passaggio alla con-

[84] *WL*, p. 551.
[85] *WL*, p. 553.
[86] *Enz*, p. 19.
[87] *Enz*, p. 174. Nella grande *Logica*: "Il sillogismo è così il concetto completamente posto, ed è quindi il razionale. [...] Nella ragione [...] i concetti determinati son posti nella

clusione del sillogismo, è un *ausschließen,* un *escludere.* Secondo questa prospettiva risolutamente *top-down,* la determinazione degli oggetti mediante predicazione, attribuzione di proprietà, che si manifesta nel giudizio, si lega alla determinazione delle proprietà attraverso le relazioni fra i giudizi, che si manifestano nel sillogismo; e questa determinazione consiste anzitutto nell'esclusione intensionale, nelle relazioni di negazione determinata, fra i concetti in cui le proprietà consistono. *Concludere* (determinare) è *escludere,* perché *determinatio est negatio.*

Secondo questa impostazione olistica, per ripetere il motto di Brandom, non si può avere esattamente *un* concetto. Così, per Hegel non si può esprimere il vero, o l'assoluto, o la costituzione ontologica della realtà, esattamente con un enunciato. Naturalmente, ciò non equivale affatto a dire che Hegel ci proibisca di usare certi enunciati col ruolo di princìpi, o di espressioni definitorie di alcunché, anche perché egli stesso non si preclude questa possibilità. Inoltre, come afferma la Prefazione della *Fenomenologia,* il punto non è certo che si debba tornare indietro, a una qualche ineffabile intuizione immediata e "pre-enunciativa". Al contrario, il limite dell'enunciato singolo, non legato ad altri da *esplicite* relazioni olistiche-inferenziali, è il non essere ancora *abbastanza* mediato:

> Il superamento della forma della proposizione non può avvenire in guisa *immediata,* né in forza del suo mero contenuto. Deve, anzi, esprimersi il movimento opposto [...]: devesi invece *presentare* quel ritornare in sé del concetto.[88]

Ora, il "ritornare in sé del concetto" che deve essere presentato, è appunto l'implicito concettuale che deve essere esplicitato: deve passare dall'*an sich* nell'*an und für sich.* Ciò su cui la semantica dialettico-olistica che anima il discorso di Hegel insiste, è che un qualunque enunciato che intenda valere come "fondamentale" può dire qualcosa in quanto è inferenzialmente connesso a una quantità di altri enunciati. Potremmo esprimere la cosa utilizzando, ancora, la

loro totalità e unità. Non solo quindi il sillogismo è razionale, ma ogni razionale è un sillogismo" (*WL,* p. 753).

[88] *Phän*, p. 54.

terminologia russelliana delle relazioni esterne ed interne: un concetto sta in una relazione *interna*, ossia necessaria, con certi altri concetti – e cioè, come sappiamo, la relazione a questi altri concetti lo individua: è ciò per cui un concetto è quel certo concetto che esso è, e non un altro. Questo vuol dire che l'enunciato che applica quel concetto, a sua volta, è determinatamente significante solo in quanto olisticamente connesso in modo necessario a molti altri enunciati.

6. *L'olismo dei concetti categoriali della logica*

La procedura di determinazione semantica manifestata da relazioni necessarie vale in generale per i significati dei termini concettuali. In particolare, vale quindi per le categorie universali del pensiero, le "pure essenzialità" di cui si occupa la logica hegeliana. L'"autocoscienza semantica" prodotta dalla logica speculativa consiste anzitutto nell'illuminare il significato, il contenuto intensionale dei termini concettuali che esprimono tali categorie universali del pensiero (termini come "esser determinato", "qualcosa", "essenza", "limite", "finito" ecc.), attraverso il contenuto intensionale di altri termini, ossia esplicitando i nessi olistici in gioco con le espressioni della forma "il t_1 è (il) t_2". Queste asserzioni costituiscono *determinazioni parziali* dei concetti di cui si parla: dire che "il t_1 è (il) t_2" è dire che l'intensione di "t_2" è un costituente necessario dell'intensione di "t_1", ovvero un suo momento semantico, una sua essenziale nota concettuale, sicché il concetto nominato da "t_1" va pensato (e, eventualmente, *ri*pensato) nei termini del concetto nominato da "t_2", cui viene essenzialmente riferito – e con cui intrattiene una dipendenza di senso. Abbiamo una determinazione parziale del concetto di *essenza*, quando ci vien detto che è *l'essere che si è profondato in sé*. Nel contempo, approfondiamo anche la nostra comprensione del concetto di *essere*, in quanto opposto a *essenza*, quando sappiamo che questa è *la verità dell'essere*[89]. Ancora, si suppone che noi si sappia qualcosa di più intorno al concetto di *idealità*, quando comprendia-

[89] Secondo la nota affermazione di *WL*, p. 433.

mo che è *il processo del divenire*. Approcciamo la nozione, così generica e vaga, di *cosa* (*Ding*) comprendendo come, in prima battuta, non esprima che *l'esistente* in generale[90]. A loro volta, nozioni come quelle di *divenire*, di *esistente* ecc., sono state determinate attraverso nessi con altri concetti.

6.1 *Ancora su "unità degli opposti"*

Sulla base del modello proposto, possiamo ora riprendere anche quelle affermazioni hegeliane sul metodo viste al cap. 4, in cui si sostiene che il risultato positivo di ogni sua applicazione, conseguito nel momento speculativo del metodo stesso, è una "unità di quel concetto e del suo opposto" – e possiamo comprendere meglio perché la famosa "unità degli opposti" non ha nulla a che fare con la loro confusione o contraddittoria identificazione (il *nihil negativum irrepraesentabile* che non è il risultato della dialettica, ma solo del suo fraintendimento scettico). Al contrario, tale "unità di opposti" esprime quel nesso di coimplicazione-negazione determinata che è essenziale alla co-determinazione dei concetti.

Uno dei modi più comuni e diffusi di fraintendimento della cosiddetta "sintesi" hegeliana è ritenere che sia la riconduzione degli opposti a un genere comune. È interessante notare come questo genere di lettura sia sorto proprio per difendere la dialettica hegeliana dall'accusa di negare (NC)[91]: se l'unità in cui gli opposti vengono ricompresi è il loro genere comune, ciò non comporta infatti alcuna violazione della legge di non contraddizione. Ma, naturalmente, questa prospettiva trascura decisamente quella teoria dell'universale concreto, che pur nella sua oscurità è uno dei cardini della filosofia hegeliana. L'"universale concreto" hegeliano non è un genere astratto, che prescinde dal particolare – perlomeno, nelle intenzioni di Hegel – dovendo ricomprenderlo in sé. Forse Hegel aveva idee bizzarre su una tale "ricomprensione", ma non c'è dubbio che fosse fermo nel

[90] *Enz*, p. 134.
[91] L'origine di questa difesa potrebbe essere in Baillie (cfr. Landucci [1978], p. 57).

contrapporla sia alla teoria tradizionale dell'astrazione, che a procedure quali il metodo diairetico:

> Il ritorno [...] nell'universale è doppio, o mediante l'astrazione, che lo tralascia e sale al genere superiore e al genere supremo, oppure mediante l'individualità, alla quale l'universale discende nella determinatezza stessa. – Di qui prende origine la falsa strada, sulla quale l'astrazione si svia dal concetto, abbandonando la verità. Quell'universale superiore e supremo, al quale essa s'innalza, non è che la superficie che diventa sempre più vuota di contenuto; invece l'individualità da lei disprezzata è il profondo in cui il concetto afferra se stesso ed è posto come concetto. [...] L'universale è per sé, perché è in lui stesso la mediazione assoluta, riferimento a sé soltanto come assoluta negatività. È universale astratto, in quanto questo togliere è un'opera estrinseca e così un tralasciare la determinatezza.[92]

Invece, la procedura hegeliana di "sintesi" e unificazione di opposti è tipicamente impegnata in quel procedimento di esplicitazione dell'implicito concettuale su cui ci siamo a lungo soffermati. Abbiamo infatti riconosciuto che l'ascesa semantica hegeliana inverte la relazione di inclusione: se estensionalmente "Tutti gli uomini sono mortali" include l'insieme degli uomini in quello dei mortali, intensionalmente è il concetto *uomo* a includere in sé un riferimento al concetto *mortale*. In particolare, l'unità di opposti in vista nella dialettica è l'unità di un concetto con il *sistema delle sue negazioni determinate*: è la coloritura marcatamente intensionale di questa relazione a gettare ulteriore luce sulle frequenti affermazioni hegeliane secondo cui un concetto concretamente concepito "mostra in se stesso l'altro", o "è l'apparire dell'altro in sé" ecc.

Ad esempio, nella prima nota Nota che segue la trattazione della *contraddizione* nel capitolo della grande *Logica* dedicato alle determinazioni della riflessione, Hegel tratta dell'unità di *positivo* e *negativo*, come concetti intensionalmente escludentisi *e insieme* necessariamente correlati. E avvisa che questa unità non è tuttavia la confusione dei due: anzi è proprio ciò mediante cui tali categorie ottengono una determinazione. L'enunciato "positivo e negativo son lo stesso", suggerisce Hegel, "appartiene alla riflessione esterna", mentre

[92] *WL*, p. 701.

"non è con un confronto esterno, quello che bisogna stabilire fra coteste determinazioni, come nemmeno fra altre categorie", perché "esse devono essere considerate in loro stesse". Qualcosa del genere era stato poi affermato già nella logica dell'essere, a proposito degli enunciati "essere e non essere sono lo stesso" e "essere e nulla è lo stesso", e del modo in cui possono venire fraintesi dall'intelletto[93]:

> Il positivo non è un immediato identico, ma da un lato è un contrapposto del negativo, mentre solo in questa relazione ha un significato, cosicché il negativo sta appunto nel suo concetto. [...] In egual maniera il negativo, che sta di contro al positivo, ha un significato solamente in questa relazione a questo suo altro; lo contien dunque nel suo concetto."[94]

Ora, mi pare che questa strutturazione sia manifesta quantomeno in tutte le coppie di determinazioni concettuali correlative, che costituiscono le categorie della dottrina dell'essenza. Qui la cosa funziona particolarmente bene, perché le determinazioni dell'essenza, come Hegel afferma, sono *intrinsecamente* correlative. Mentre le categorie appartenenti all'essere "passano" l'una nell'altra scomparendo successivamente, le categorie dell'essenza, dominate dalla riflessione, hanno per così dire "internamente" il momento della negatività e della mediazione[95].

Peraltro, come abbiamo visto nella prima parte del libro, la nozione di *riflessione* è una delle più difficili e oscure dell'intera logica hegeliana. Hegel la presenta ad esempio come una "mediazione pura", o come il "suo proprio apparire in altro"[96]: tutte espressioni alludenti a una specie di relazione originariamente costitutiva dei *relata*, in

[93] Cfr. *WL*, p. 74 e p. 80.

[94] *WL*, pp. 486-487.

[95] Nelle parole di Valerio Verra: "Nella sfera dell'essere il determinarsi del concetto è ancora soltanto 'in sé', e quindi un 'passare', e anche le sue determinazioni come il 'qualcosa' o 'altro', 'finito' o 'infinito', che rinviano l'una all'altra e sono un esser-per-altro, valgono come qualitative per sé sussistenti. Invece le categorie della riflessione come il positivo e il negativo, la causa e l'effetto, per quanto possano essere prese come essenti isolatamente, non hanno alcun senso l'una senza l'altra e in esse stesse c'è il loro apparire l'una nell'altra, l'apparire dell'altro in ciascuna di esse" (Verra [1992], p. 137). "Mentre il connotato dell'essere era l'immediatezza, quello dell'essenza è la mediazione – con la negatività e la dinamica che le sono proprie" (Nuzzo [1997], p. 79).

[96] *WL*, p. 497.

modo che ciascuno è in verità solo l'unità di se stesso e del suo altro, e non è nulla al di fuori di questa unità. Ciò emerge soprattutto nella trattazione delle determinazioni della riflessione le quali, contro le intenzioni dell'intelletto astraente, sono semanticamente articolate in senso relazionale:

> È una delle conoscenze più importanti, quella di saper cogliere e tener ferma questa natura delle determinazioni riflessive ora considerate, che cioè la lor verità sta solo nella lor relazione reciproca, epperò consiste in ciò che ciascuna contiene nel suo concetto stesso l'altra. Senza questa conoscenza non si può propriamente fare alcun passo in filosofia.[97]

Nonostante le differenze fra essere, essenza e concetto, Hegel ritiene che la determinazione attraverso relazioni interne di negazione determinata affetti *tutte* le categorie logiche – e si capisce, visto che il "negativo che è positivo" è l'essenza del metodo, e le articolazioni del metodo sono *Momente jedes Logisch-Reellen*. Il filosofo lo ribadisce, ad esempio, nella dottrina del concetto, parlando del Concetto particolare (e la "particolarizzazione" è appunto un processo di determinazione del concetto):

> Nel modo come la differenza si mostra qui, essa è nel suo concetto, epperò nella sua verità. Ogni precedente differenza ha questa unità nel concetto. In quanto è differenza immediata nell'essere, è come il limite di un altro; in quanto è nella riflessione, è differenza relativa, posta come riferentesi essenzialmente al suo altro; qui comincia pertanto ad esser posta l'unità del concetto; ma dapprima essa non è che la parvenza in un altro. – Il passare e la risoluzione di queste determinazioni ha soltanto questo vero significato, ch'esse raggiungono il loro concetto, la lor verità: essere, esser determinato, qualcosa, ovvero tutto e parti ecc., sostanza e accidenti, causa ed effetto sono per sé delle determinazioni di pensiero; vengon colte come determinati concetti, in quanto ciascuna di esse è conosciuta nell'unità colla sua altra o colla sua opposta.[98]

Prendiamo la già più volte menzionata coappartenenza di *identità* e *differenza*. Ciascuno è quel certo concetto determinato, che esso è, solo in quanto si riferisce al suo opposto, ossia lo *include*, come una sua nota concettuale necessaria. Ciascuno dei due concetti include il riferimento all'altro, e quindi include *l'altro*, non nel senso

[97] *WL*, p. 489.
[98] *WL*, p. 687.

che vi si confonde: anzi proprio perché è pensato nel suo riferimento all'altro, riesce a essere l'"altro dal suo altro". E questa unità, dunque, non ha a che fare né con un qualche procedimento diairetico, né con la riconduzione ad alcun genere comune, ossia con un'astrazione (nel senso classico) – al contrario, è funzionale al concreto, inteso come codeterminazione dei concetti.

Se questo modello dovesse suonare ancora strano, vorrei far notare come non sia molto diverso da ciò che è stato riconosciuto ed espresso (nel loro lessico, rispetto al quale quello logico-analitico da me utilizzato potrebbe suonare di basso profilo) dagli interpreti tradizionali di Hegel. Ad esempio, Cortella afferma:

> a) l'identità non può costituirsi senza la differenza e la differenza non può costituirsi senza l'identità; b) l'identità deve contenere la differenza come suo momento [...]. Da ciò la conclusione che l'identità contiene la differenza come suo momento costitutivo [...]. Ognuno dei due momenti non solo ha una relazione necessaria con l'altro, ma contiene al suo interno questa relazione stessa...[99]

Similmente Landucci:

> Per fare un altro esempio: non è che Hegel determini l'"identità" e la "differenza" procedendo a dividere il genere "riflessione" in due specie contrarie; ma, al rovescio, mostra come la differenza si ritrovi all'interno stesso dell'identità (e questa all'interno di quella), una volta che l'analisi sia spinta sufficientemente a fondo. D'altra parte, se questo è il risultato a cui si perviene, il punto di partenza era dato invece dal modo immediato in cui l'identità si presenta [...]. La deduzione d'una determinazione di pensiero da un'altra [consiste] nel pensare esplicitamente, volta a volta, una determinazione già contenuta implicitamente in quella da cui si muova, in tal modo portandola ad esser "posta" [...]. La determinazione della differenza, infatti, è già "contenuta" dentro quella dell'identità, nel senso che, senza di quella, neppure questa sarebbe realmente pensabile.[100]

Questo "pensare esplicitamente una determinazione già contenuta implicitamente in quella da cui si muova", ha a che fare, daccapo, con l'oramai familiare procedura di esplicitazione logico-inferenziale dell'implicito concettuale: l'esplicitazione dell'*an sich* nell'*an*

[99] Cortella [2002], pp. 164-166.
[100] Landucci [1978], pp. 40-41.

und für sich. Ciò su cui Hegel insiste continuamente è appunto che questa unità *di opposti* o relazione di implicazione-*negazione* deve essere *posta*:

> È ancora da osservare che l'espressione: essere e niente sono il *medesimo*, o: l'*unità* dell'essere e del niente, ed egualmente tutte le altre simili *unità*, del soggetto e dell'oggetto, ecc., a ragione destano scandalo perché si commette con esse una stortura e una falsità: l'unità vien messa in rilievo, e, quanto alla diversità, c'è senza dubbio (perché, ad es., l'essere e il niente sono ciò di cui si pone l'unità), ma non è espressa e riconosciuta: si astrae da essa soltanto in modo indebito; sembra che non vi si faccia attenzione. In realtà, una determinazione metafisica non si può esattamente esprimerla nella forma di una tale proposizione: l'unità dev'esser còlta *nella* diversità insieme esistente e *posta*.[101]

6.2 *Gradi di individuazione*

Ma stiamo veramente "illuminando" qualcosa, chiarendo intensioni, o approfondendo la nostra comprensione di alcunché? La procedura qui abbozzata, al contrario, può dare una forte impressione di vaghezza e confusione – chi conosce la totale astrusità di certi passaggi hegeliani ha un'idea di cosa intendo. A che scopo chiarire nozioni mediante altre nozioni, se queste non sono meno oscure delle prime? Perché mediare qualcosa con qualcos'altro, se il mediato viene riferito a un mediante altrettanto problematico? Su questo punto, intendo mettere in gioco un paio di osservazioni molto importanti.

Anzitutto, come afferma opportunamente Marconi, "se uno dubitasse di ciò [*scil.* di questa procedura], a causa della stranezza delle parole usate da Hegel, dovrebbe chiedersi se *qualunque* procedura comune di analisi del significato sia effettivamente molto diversa"[102]. Il *terminus a quo* della semantica dialettica, si è detto, sono i significati di termini concettuali depositati nel linguaggio ordinario e dotto. Hegel non intende affatto partire da una regimentazione del linguaggio naturale, né, stante la sua avversione al *mos geometricus*, potrebbe mai approvare, com'è chiaro, una procedura di stampo spinozista, che muove da definizioni stipulative – o comunque isolanti un certo significato come privilegiato.

[101] *Enz*, pp. 106-107.
[102] Marconi [1980], p. 93.

Ora, i significati dei termini concettuali del linguaggio ordinario sono spesso vaghi o controversi, riflettendo *contrasti di intuizioni* piuttosto profondi. E tanto più lo sono, quanto più ci si avvicina ai termini esprimenti le "pure essenzialità", il "regno delle ombre" dei concetti generalissimi dell'ontologia, della semantica, della filosofia, che costituiscono le categorie della logica hegeliana. Le parole filosofiche come "vero", "falso", "qualcosa", "sostanza", "essenza", "relazione", "fenomeno", "concetto" ecc., non sono invenzioni di filosofi. Sono usate dal parlante medio, e dal parlante colto, non meno che dal filosofo. Come abbiamo sentito, per Hegel sono "un che di universalmente noto", anzi ne "facciamo uso in ogni occasione, e [...] ci vengono alla bocca in ogni proposizione che pronunciamo"[103]. Ma lo sono, in modo ambiguo e spesso indeterminato (anzi, proprio questa indeterminatezza, come vedremo nel cap. 8, è il serbatoio da cui "pesca" Hegel per produrre contraddizioni dialettiche). Non potendo cominciare con la *regimentazione* di tutto ciò, la logica speculativa, come organo dell'autocoscienza semantica, è anzitutto l'*esplorazione* di questa articolazione varia e multiforme.

In secondo luogo, sulla base dell'olismo semantico in cui consiste la dialettica l'individuazione del significato dei termini concettuali, così come la loro padronanza, è *questione di gradi*. Come ho accennato in precedenza, un soddisfacente trattamento dell'idea che vi siano *gradi* di individuazione nei significati dei termini concettuali potrebbe forse giocare sulla distinzione fra *concezione* e *concetto*. Questa distinzione è il riflesso di due fondamentali idee freghiane su cui ho giocato al cap. 5, ossia: (a) la distinzione fra *Sinn* e *Bedeutung*, e (b) la tesi che il concetto si situi al livello del *riferimento* di un termine predicativo, mentre il *senso* di un tale termine è una parte del pensiero espresso dall'enunciato. La concezione *del* concetto, situandosi al livello del senso, potrebbe ammettere gradi, variazioni e progressiva determinazione, rimanendo la concezione dello *stesso* concetto. La distinzione è vuota, se il concetto è inteso al modo di Brandom, ossia come una *practical mastery*, in senso pragmatista e anti-intensionalista. Diventa importante, se ci si impegna nel reali-

[103] *WL*, pp. 11-12.

suo platonismo concettuale che ho proposto di abbinare alla semantica dialettica. Ho già anticipato anche che le mie idee in proposito non sono ancora chiare. Supponendo che la cosa possa funzionare, si potrebbe comunque dire, come ha affermato Brandom, che "la comprensione di un contenuto proposizionale (l'afferrarlo) non viene presentata come l'accensione di una luce cartesiana", ossia "non è una situazione tutto-o-niente"[104].

Ciò varrebbe sia per i concetti categoriali che Hegel ha anzitutto in vista, che per i concetti ordinari. Per l'esperto di metallurgia il concetto empirico di *tellurio* è assai più determinato che per il profano: egli, cioè, possiede una quantità di postulati di significato che connettono variamente quel concetto ad altri, sicché sa cosa segue dal fatto che una certa porzione di materia è qualificabile come del tellurio, e cosa *non* ne segue: conosce le proprietà chimico-fisiche di quel metallo, sa come lo si può impiegare ecc. Similmente, il filosofo che si occupa a tempo pieno di teorie della verità possiede una quantità di specificazioni del concetto categoriale-filosofico di *verità*, a ognuna delle quali può far corrispondere una teoria piuttosto articolata. Conosce che, in una certa accezione, "vero" designa una proprietà di enunciati, e in una certa altra una proprietà di intere teorie, i cui enunciati costituenti hanno certe relazioni di connessità o interdeducibilità interna. In un'altra accezione ancora, "vero" è un modificatore nominale, che esprime un certo grado di vicinanza o conformità di un oggetto a un concetto; e così via. La nozione di *verità* è molto più articolata e precisa per lui che non per il parlante comune. Eppure, egli stesso sa che le teorie da lui studiate muovono dall'uso dell'espressione "vero" *nel parlare ordinario*, dove, come direbbe Hegel, il concetto filosofico di *verità* "opera in modo istintivo", è presente come un "noto [che] non è già perciò conosciuto"[105].

Tutto ciò potrebbe ricordare qualcosa di prossimo alla prospettiva putnamiana sulla divisione del lavoro linguistico[106]. In generale, si tratta di una posizione semantica secondo la quale il grado di in-

[104] Brandom [2000], p. 70.
[105] *WL*, pp. 11-12.
[106] Cfr. Putnam [1975].

dividuazione del concetto da parte di un parlante competente può variare, in base alle differenti capacità linguistiche in gioco; ossia, in base alla padronanza delle relazioni olistico-inferenziali che connettono quel concetto ad altri; ossia ancora, in base al numero e alla varietà di postulati di significato condivisi di cui il parlante è *consapevole*. Hegel avrebbe probabilmente trovato molto interessante l'idea che il significato dei termini concettuali, come "uomo", "tigre", "olmo", "faggio", sia determinato olisticamente, nelle relazioni semantiche esplicitate dalle nostre teorie condivise. Ma avrebbe aggiunto che la *consapevolezza* di ciò è l'aspetto peculiarmente filosofico della cosa. Che solo questa consapevolezza assegna un posto non casuale alle varie produzioni del *Geist*. E che l'acquisizione di tale consapevolezza è l'ufficio della logica speculativa, anzi "il più alto compito logico". Come una volta ha detto Nelson Goodman: "lo scienziato pratico fa il lavoro, ma è il filosofo che tiene i libri"[107].

[107] Goodman [1972], p. 168.

VII
DETERMINAZIONI DELLA RIFLESSIONE, DETERMINAZIONE SEMANTICA

Quando un grande filosofo fa un errore *ovvio*, di solito c'è dietro qualcosa.
H. PUTNAM, *Parole e vita*

1. *Prospetto*

Nel capitolo della dottrina dell'essenza della grande *Logica* dedicato alle essenzialità o determinazioni della riflessione, e in parallelo nei §§ 151ss dell'*Enciclopedia*[1], Hegel conduce una polemica serrata contro quelle che una volta si chiamavano le "leggi del pensiero": le tre leggi logiche di identità[2], non contraddizione e terzo escluso; e chiama in causa altri princìpi discussi nell'ontologia classica, quali la legge leibniziana di identità degli indiscernibili. La mia interpretazione coerentista del metodo, secondo cui ciascuna contraddizione dialettica è prodotta da un *Verstand* che opera una certa astrazione semantica, e risolta da una *Vernunft* che non la prende affatto per vera (a mio parere, l'unica interpretazione che può rendere la dialettica logicamente plausibile e costituirla come una promettente teoria del significato), potrebbe sembrare in contrasto anche con queste famose pagine. Qui Hegel sostiene addirittura, fra le altre cose, che le "leggi del pensiero" si contraddirebbero a vicenda; e per questo si dovrebbe dire che si tolgono[3],

[1] Nell'esposizione mi rifarò anzitutto alla grande *Logica*, salvo adoperare citazioni dall'*Enciclopedia* ove questa concorda più chiaramente con la versione maggiore. Per le differenze fra le due trattazioni delle determinazioni della riflessione, si può vedere Henrich [1967]; cfr. anche Düsing [1984].

[2] Per "legge d'identità" Hegel intende quella che oggi chiamiamo proprietà di riflessività dell'identità, e la esprime come "$A = A$": la relazione che ogni cosa ha unicamente con se stessa. E, come vedremo, sostiene – con buone ragioni – che questa "legge" da sola non è per nulla sufficiente a catturare ciò che è implicito nel concetto *identità*.

[3] "Considerate più particolarmente, le molte proposizioni, che vengono stabilite quali assolute leggi del pensiero, son quindi contrapposte fra loro, si contraddicono le une le altre e si tolgon via reciprocamente" (*WL*, p. 457).

ossia se ne dovrebbe mostrare "la risoluzione e la nullità"[4]. Alcuni ne hanno concluso che Hegel non sapeva semplicemente di cosa stesse parlando (cosa potrebbe voler mai dire, ad esempio, che il principio d'identità *contraddice* il principio di non contraddizione?); sicché le osservazioni di questo capitolo della *Logica* sarebbero soltanto sofistica di basso livello. E in effetti, sono proprio questi i brani presi di mira dai logici i quali ne hanno concluso che – se la dialettica hegeliana è tutta qui – allora non andrebbe presa sul serio[5].

Che le cose non siano così semplici, e che non ci sia nulla da guadagnare nel trattare un grande filosofo come se fosse uno sciocco, si nota anzitutto dal fatto che Hegel aveva ben chiaro lo statuto delle "leggi del pensiero" nella logica e nella metafisica tradizionali:

> Tali proposizioni valevano come leggi generali del pensiero che stessero a base di ogni pensare, che [a] fossero in se stesse assolute e indimostrabili, ma che [b] da ogni pensiero, come intendesse il lor significato, fossero immediatamente e incontestabilmente riconosciute e ammesse come vere[6].

(a) e (b) sono appunto le caratteristiche che Aristotele riconosce agli assiomi, nell'*Organon* e nella *Metafisica*. Quanto ad (a), nei *Secondi analitici* gli assiomi sono detti "premesse vere, prime, immediate, più note della conclusione, anteriori ad essa e cause di essa"; dunque "indimostrabili, poiché altrimenti non si avrebbe sapere, non possedendosi dimostrazione di esse"[7]. In *Metafisica* Γ si aggiunge che al filosofo primo, "che si occupa di indagare intorno [al]l'universale e alla sostanza prima, è riservato anche lo studio degli assiomi". L'assioma per eccellenza, il *firmissimum omnium principiorum*, è appunto (NC). Pretendere che se ne dia dimostrazione è impossibile: "ci sono alcune cose di cui non si deve cercare dimostrazione", dato che "è senz'altro

[4] *WL*, p. 472.

[5] Ad esempio, secondo Malatesta "Hegel commette gravi errori nel formulare i tre principi e pertanto la sua critica [...] è inconsistente". La stessa formulazione hegeliana di (NC) sarebbe un errore di sintassi, una "espressione priva di senso che Hegel sbandiera per principio di non contraddizione". Anzi, "non c'è professore di logica formale disposto a promuovere un alunno che commettesse un simile errore" (cfr. Malatesta [1982], pp. 42-45).

[6] *WL*, p. 455.

[7] *An. Post.* 71b21-28.

impossibile che si dia dimostrazione di tutte le cose (in tal caso, infatti, si andrebbe all'infinito)"[8]. Quanto a (b), negli *Analitici* Aristotele sostiene che l'assioma è il principio che "dev'essere necessariamente posseduto da chi vuol apprendere checchessia"[9], e nella *Metafisica* (NC) è caratterizzato come quel principio "a proposito del quale è impossibile cadere in errore"[10] (e anzi, aggiunge il libro K, "sempre e necessariamente si è portati ad affermare la verità")[11].

Ora, sulla base della lettura del metodo come teoria semantica, proposta nei capitoli precedenti, credo sia possibile rendere – come dicono gli inglesi – *palatable* almeno qualche tratto della dottrina hegeliana sulle essenzialità e sulle "leggi del pensiero". Dico "qualche tratto", perché mi pare sia difficilissimo fornire un'interpretazione unitaria delle tesi avanzate da Hegel, a prescindere dalla posizione interpretativa assunta sul rapporto fra dialettica hegeliana e principio di non contraddizione. Dati gli intenti teoretici e non storici di questo lavoro, vorrei dunque mettere in primo piano solo quegli aspetti delle argomentazioni hegeliane dei quali, a mio avviso, *si può* dar conto e fornire un trattamento rispettabile, ancorché discutibile – nel senso che merita quantomeno di esser discusso. In questo capitolo presenterò un tale abbozzo di interpretazione della critica hegeliana alle "leggi del pensiero", facendo leva su due punti essenziali.

(1) In primo luogo, addurrò ragioni per credere che nonostante l'oscurità, e forse l'implausibilità, di ciò che Hegel afferma sulle nozioni di *identità*, *differenza* e *contraddizione*, egli non intende affatto negare la validità delle leggi logiche di identità, non contraddizione, e terzo escluso come tali. Critica invece la loro posizione formale, la comprensione intellettualistica o semanticamente astratta. Afferma sì, ad esempio, che "il principio di identità [...] non è affatto una legge del pensiero", *ma* con la precisazione che non lo è, in quanto "deve esprimer come un vero soltanto l'identità astratta"[12] – ossia in quanto è formulato e inteso astrattamente dal *Verstand*.

[8] *Met.* 1006a7-10.
[9] *An. Post.* 72a17.
[10] *Met.* 1005b13-14.
[11] *Met.* 1061b34-35.
[12] *WL*, p. 463.

Che Hegel critichi la legge di non contraddizione solamente nel senso che ne rifiuta una certa comprensione astratta, è stato sostenuto, come si vedrà in dettaglio, anche da Robert Brandom e, in Italia, da Emanuele Severino[13]. Naturalmente, si tratta di capire cosa voglia dire esattamente che una legge logica può essere pensata in modo "semanticamente astratto". Per farlo, dovremo supporre che la critica di Hegel sia sempre sorretta dalla concezione generale del significato che ho delineato in precedenza. Occorrerà cioè integrare le criptiche osservazioni hegeliane sulla base di quella teoria decisamente olistica, votata all'essenzialismo e impegnata nell'ascesa semantica. Sosterrò che l'insufficienza denunciata nella concezione astratta dei princìpi logici riguarda l'istanza generale della semantica dialettica: l'istanza, per dirla con Wittgenstein, che "il mondo debba *essere appunto ciò che è*, debba *essere* determinato"[14]. In particolare, argomenterò che, quanto alla legge di non contraddizione, Hegel ha addirittura il preciso scopo di *radicalizzarla*, contestandone la formulazione datane dall'intelletto, perché questa non rende conto della nozione essenziale della semantica dialettico-olistica: quella di *negazione determinata*.

Secondo quest'ipotesi interpretativa, Hegel intende mostrare che le "leggi del pensiero", nella formulazione fornita dalla logica astratta, non esprimono nulla in un senso analogo a quello in cui – secondo il *Tractatus* – esse sono *Sinnlos*. A detta di Wittgenstein, la tautologia e la contraddizione "non dicono nulla" (4.461), "non sono immagini della realtà" (4.462), e perciò pur appartenendo al linguaggio sono "casi-limite del nesso segnico" (4.466), perché "nessuna delle due [...] può in qualche modo *determinare la realtà*" (4.463)[15]. Così per Hegel sono, nella loro posizione astratta, "vuote", "senza contenuto"[16], "insignificanti" e tali che "non menano a nulla"[17]. Se ci attenessimo al pensiero astraente del *Verstand*, esse non consentirebbero

[13] "L'intelletto [...] è un cattivo modo di essere fedeli al principio di non contraddizione" (Severino [1988], p. 158).

[14] Wittgenstein [1921], p. 204.

[15] *Ivi*, pp. 61-62, corsivo mio.

[16] *WL*, p. 459.

[17] *WL*, p. 489.

neppure l'avvio di un qualunque processo di *individuazione* di significati. Perciò, sarebbero del tutto inservibili al proposito essenziale della ragione dialettica: quello di esprimere la determinatezza del mondo, il suo essere strutturato da relazioni di differenza escludente e negazione determinata.

(2) In secondo luogo, il fatto che le leggi logiche nella loro concezione astratta vadano criticate per questa insufficienza, e anzi se ne debba mostrare secondo Hegel "la risoluzione e la nullità", ci restituirà una posizione originale proprio dal punto di vista semantico: una dialettica per nulla ridotta a quella concezione formalistica della logica, da cui Hegel voleva senz'altro emanciparsi. Infatti, egli cerca di far vedere che l'istanza di determinatezza urge in certo modo dall'interno stesso della formulazione astratta dei princìpi logici: ossia che, come afferma, "questi principii contengon più di quello che con essi s'intende"[18]. Cercherò di conferire un senso piuttosto preciso a questo "contener più di quello che con essi si intende". Mostrerò infatti che ha a che fare, ancora una volta, con una certa ascesa semantica che è implicita, ma resta inespressa, nella posizione astratta delle "leggi del pensiero". Hegel muove, ad esempio, dalle proprietà formali dell'*identità*, per sviluppare la propria teoria dell'*individuazione* olistica dei significati mediante predicazioni essenziali (attribuzione di proprietà necessarie) e relazioni di co-determinazione fra le proprietà attraverso *bestimmte Negation*. Si ascende perché il riferimento a enti di ordine superiore (concetti, proprietà) è implicito nell'intenzione di dire la determinatezza delle cose; l'ascesa è l'esplicitazione di questo implicito[19].

Un prodotto collaterale di questa trattazione, perciò, dovrebbe essere una precisazione del senso secondo cui, in base alla già incon-

[18] *WL*, p. 463.

[19] Hegel insiste anche su una certa relazione di implicazione, in base alla quale le determinazioni della riflessione dovrebbero trapassare, proprio mentre si contraddicono a vicenda, l'una nell'altra. Vuole che qualcosa del genere accada anche per i princìpi della logica in cui le essenzialità sono state tradizionalmente espresse, contrastando la "illogica considerazione" che "enumera [le leggi logiche] una dopo l'altra, così che paion non avere alcuna relazione fra loro" (*WL*, p. 457). Ma nonostante le intenzioni di Hegel, è ben difficile che questo trapassare possa essere inteso come una vera e propria deduzione.

trata affermazione dell'*Enciclopedia*, "nella logica speculativa è contenuta la mera logica dell'intelletto", mera "*istoria* ossia [...] descrizione delle varie determinazioni di pensiero, messe insieme, e che, nella loro finitezza si danno per alcunché di infinito"[20]. La dialettica estenderebbe la logica formale, nel senso che è l'esplicitazione di ciò che resta inespresso, dal punto di vista semantico, nella posizione intellettualistica o astratta delle "leggi del pensiero"[21].

2. *Identità, contraddizione, individuazione*

2.1 *"Ogni cosa è se stessa e non un'altra cosa"*

Il primo principio di cui ha bisogno la logica formale per la sistemazione dell'identità è la riflessività. Una variante del motto del vescovo Butler è: "ogni cosa è se stessa e non un'altra cosa", e "ogni cosa è se stessa" può essere espresso come

(RI) $\forall x(x = x)$ [*Legge di identità*]

[20] *Enz*, p. 97.

[21] Nella grande *Logica* la trattazione delle determinazioni della riflessione è preceduta da una Nota, in cui si parla della forma logica data alle essenzialità nella logica tradizionale. Poiché delle "leggi generali del pensiero" si diceva che "valevano riguardo al tutto", era d'uso raccoglierle in forma di enunciati, aventi per soggetto grammaticale appunto "il tutto" o "tutte le cose": ad esempio, "tutto è uguale a se stesso" ecc. Hegel si chiede perché simili formulazioni debbano essere invalse solo per le categorie della logica dell'essenza qui considerate, e non per altre, quali *essere*, *esser determinato* ecc.: "tutto è", "tutto ha una qualità, una quantità", e così via. La risposta è che le essenzialità danno luogo a enunciati perché nozioni quali *identità*, *differenza*, *opposizione*, *contraddizione*, sono concetti relazionali ("x è identico a y", "x si oppone a y" ecc.), e perciò "contengono già in sé la forma della proposizione": a esse "la forma della proposizione è prossima per sé". Inoltre, Hegel distingue qui fra "proposizione" (*Satz*) e giudizio, affermando che "in quella il contenuto costituisce la relazione stessa, ossia perciò ch'esso è una relazione determinata", mentre il giudizio "trasferisce il contenuto nel predicato come una determinatezza universale che è per sé ed è distinta dalla sua relazione, la semplice copula". E si lamenta del fatto che, poiché nel formulare le essenzialità occorre "un soggetto della lor relazione" (*scil.* della relazione che le *Reflexionsbestimmungen* esprimono), e questo soggetto è per l'appunto "il tutto", oppure "un *A*, che tanto significa quanto ogni e ciascun essere", tali formulazioni "ridestano pertanto l'essere, ed enunciano le determinazioni riflessive [...] come una qualità ch'esso abbia in lui", perdendone così il carattere intrinsecamente relazionale (cfr. *WL*, pp. 455-456).

L'identità è la relazione che ogni oggetto ha unicamente con se stesso. Quella identica è anche la predicazione più duramente contestata da Hegel, dai primi scritti critici, alla *Logica e metafisica di Jena*, alle opere sistematiche. La "prima legge del pensiero" (che Hegel formula come: "$A = A$") non è altro che una "vuota tautologia. Fu quindi giustamente osservato che questa legge del pensiero è senza contenuto e non porta a nulla"[22]. Ora, c'è da notare che Hegel spesso parla non semplicemente della nozione di *identità*, ma di identità *astratta*, ed è anzitutto quando le attribuisce questa qualifica che se ne lamenta. Sembra esista anche una "accezione concreta" del concetto *identità*, che Hegel descrive sostenendo la sua equivalenza all'*essenza*:

> Il pensare che si mantiene nella riflessione esterna e non conosce altro pensare che quello della riflessione esterna, non arriva ad aver cognizione dell'identità com'è stata qui sopra intesa, ossia dell'essenza, che è lo stesso. Cotesto pensare ha sempre davanti a sé soltanto l'identità astratta, e fuori di essa ed accanto ad essa ha davanti a sé la differenza.[23]

Anche nell'*Enciclopedia* Hegel contrappone l'"*identità formale*, ossia dell'*intelletto*" all'"identità come in sé *concreta*"[24]. A mio avviso, la critica hegeliana dell'identità può essere compresa considerando (1) l'ontologia essenzialistica di Hegel e la sua semantica olistica, e (2) le istanze espressive della procedura dialettica hegeliana, che si incarnano nella sua predisposizione all'ascesa semantica.

(1) Quanto al primo punto: nella dialettica potrebbe operare un'accezione del concetto *identità*, in cui esso ha a che fare con l'*individuazione* della cosa: una nozione di "identità essenziale" che, afferma Hegel, "non è pertanto un'identità astratta", e "non è sorta mediante un relativo negare che abbia avuto luogo fuori di essa ed abbia soltanto separato da lei il diverso, ma del resto lo abbia lasciato fuori di lei". L'identità concreta, per l'appunto, "è [...] lo stesso che l'essenza"[25], "è l'essenza stessa"[26]. L'*Enciclopedia* aggiunge che tale

[22] *WL*, p. 459.
[23] *WL*, p. 458.
[24] *Enz*, p. 126.
[25] *WL*, p. 457.
[26] *WL*, p. 459.

identità concreta "è, come risulterà, in primo luogo il *fondamento* o ragion d'essere; e poi, in una più alta sfera di verità, il *concetto*"[27].

Questa nozione emerge quando la questione se *a* e *b* siano la stessa cosa è un problema reale, non "triviale", e dipende sistematicamente da *ciò che a* e *b* sono, dai concetti essenziali che istanziano e da cui sono individuati[28]. Ma tali concetti, secondo la prospettiva *top-down* dell'olismo hegeliano, sono *a loro volta* individuati solo nelle relazioni a molti altri concetti, a molte altre proprietà (e, anzitutto, nelle relazioni di differenza escludente o *bestimmte Negation*). E perciò, l'identità essenziale si oppone all'identità astratta come mera relazione con sé: quel "riposare su se stesso, l'identità o il rapporto con se stesso", che secondo le *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, "costituisce l'isolamento delle cose e la ragione per cui esse sono contingenti"[29]. Ciò però non va inteso nel senso che si debba rifiutare (RI); ma nel senso che se tenessimo solo (RI) come manifestante ciò che è incluso, e implicitamente pensato, nel concetto *identità*, non avremmo semplicemente pensato la "autentica" identità essenziale.

(2) Quanto al secondo punto: affinché si *espliciti* ciò che in tale nozione è incluso, si richiedono cospicue risorse *espressive*. Non solo l'uso della negazione o dei connettivi, che in (RI) non compaiono; ma anche il riferimento a, o la quantificazione su, *concetti*. Dunque, l'identità essenziale è una nozione che rimarrebbe latente non solo se si assumesse (RI) isolatamente come normativo dell'identità, ma anche se si rifiutasse di impegnarsi nell'ascesa semantica.

2.2 *Identità e univocità*

La critica hegeliana all'identità astratta consiste anzitutto nel rilevare il carattere assolutamente non informativo di (RI). Nella predicazione, ci si attende che il (significato del) predicato costituisca una *determinazione* (del significato) del soggetto – anzi, come ci

[27] *Enz.*, p. 126.

[28] Quindi non riguarda il mero senso epistemico dell'individuazione, ossia procedure di identificazione come le impronte digitali o il test del DNA: bensì il suo senso ontologico, ossia le condizioni sotto cui si può affermare che *a* è *b*, che *a* e *b* sono identici.

[29] *Betv.*, p. 116.

ha detto Marconi, questa è la *ratio essendi* del nesso predicativo in Hegel. Ma è anche ciò che nell'"*a = a*" viene a mancare:

> Quando infatti alla domanda p. es.: Che cos'è una pianta? Si risponde: Una pianta è – una pianta, la verità di una simil proposizione verrà nello stesso tempo concessa da tutta la compagnia colla quale viene sperimentata, e nello stesso tempo con pari unanimità si dirà che con ciò non si è ancora detto nulla.[30]

Si noti che la domanda cui la predicazione identica non risponde è in particolare il "che cos'è?" – ossia la richiesta del discorso definitorio, del discorso che per Aristotele esprime l'*essenza*.

Se la predicazione identica non è informativa sul(l'essenza del)le cose, ne segue che Hegel abbia considerato qualunque predicazione non identica come un'identificazione dei non identici, e abbia accettato che così debba essere (che si debba affermare la contraddizione), se vogliamo esprimere la determinatezza delle cose stesse. Abbiamo qui a che fare con l'accusa di "univocismo ontologico", rivolta da Enrico Berti contro la dialettica hegeliana. Secondo Berti, la concezione dell'identità cui si rifà Hegel, per un verso, appartiene alla modernità: a Cartesio e a Spinoza, che hanno ridotto il metodo della filosofia alla matematica (di qui l'espressione dell'identità mediante il segno di eguaglianza), e a Leibniz e Kant. Per altro verso, essa risale a Parmenide, anzi è il contenuto della "prima via" parmenidea: l'affermazione dell'identità dell'essere con sé. Questa è un'idea di identità che – sostiene Berti – assunta all'interno di una concezione univocistica dell'essere costringe ad "accettare come unica verità l'affermazione dell'identità dell'essere con se stesso". È proprio *perché* si è assunto che la predicazione esprima senz'altro solo l'identità, "cioè si è assunta in pieno, da parte di Hegel, la logica dell'identità", la logica di Parmenide, "dove l'unica relazione ammessa come vera è quella dell'assoluta identità, ogni semplice differenza si trasforma immediatamente in una contraddizione"[31].

Ora, come abbiamo appena sentito, Hegel è certamente insoddisfatto della predicazione meramente identica. E il motivo dell'in-

[30] *WL*, pp. 461-462.
[31] Berti [1987], pp. 179-180.

soddisfazione è che il modo in cui le cose stanno deve essere *determinato*. La determinatezza concerne l'individuazione della cosa e il modo in cui una cosa si differenzia dalle altre. L'identità astratta dell'intelletto, per l'appunto, non determina nulla: la ragione, invece, vuole *dire* le differenze del mondo. Poiché nella logica univocistica non si può dirle senza produrre contraddizione, la ragione hegeliana accetterebbe la contraddizione come vera. Tutto ciò, però, secondo Berti non accadrebbe se ci si attenesse alla logica aristotelica, in cui "la proposizione non esprime solo l'identità, ma anche la differenza"[32]. Qui infatti l'essere non è inteso μοναχῶς e la copula "è" non sta solo per "è identico a"[33]. Insomma, sarebbe stato proprio Hegel a iniziare accettando la logica intellettualistica dell'identità, la logica eleatica:

> Qui [*scil.* nella *Logica e metafisica di Jena*] è ancor più evidente che nella *Differenza* la concezione del tutto intellettualistica e astratta che Hegel ha del principio di non contraddizione, il quale non solo viene da lui ricondotto al principio d'identità, ma viene anche interpretato come riduzione di tutti i giudizi a semplici tautologie e quindi come esclusione di qualsiasi predicazione non tautologica in quanto contraddittoria.[34]

E certamente Hegel rovescia tale logica, sulla base dell'esigenza della ragione di esprimere le differenze del mondo; ma proprio perché rimane entro la prospettiva non aristotelica, vede l'affermazione di qualsiasi differenza come *eo ipso* autocontraddittoria: "Lui stesso, Hegel, è in fondo d'accordo con gli Eleati, vale a dire col 'sistema dell'identità'..."[35].

Ebbene, certamente per Hegel è la riflessione formale del *Verstand* a porre l'identità "pura", ossia astratta: "$a = a$" è dunque qui significante come "identità intellettuale [...] unità che fa astrazione dall'opposizione". Tuttavia, non direi proprio che sia perché, come afferma Berti, la ragione "non si può accontentare della sola identità astratta, vuole che si esprimano le differenze, ma, non disponendo di altro linguaggio che di quello fornitole dall'intelletto (ecco il punto fondamentale, il motivo che rende necessaria la contraddizione), è costret-

32 *Ivi*, pp. 180-182.
33 *Ivi*, p. 181.
34 *Ivi*, p. 192.
35 *Ivi*, p. 194.

ta a rovesciare ciò che quest'ultimo aveva affermato e a porre la differenza, anzi la diseguaglianza, espressa dal segno matematico ≠, tra A e se stesso, la quale è precisamente una contraddizione"[36]. Non mi pare, dico, sia per *questo* motivo che la contraddizione sorge.

Infatti, se fosse per la "volontà" della ragione di esprimere le differenze, che la contraddizione ha luogo; se fosse la ragione a "porre la differenza [...] la quale è precisamente una contraddizione"; sarebbe per l'appunto *la ragione* a produrre la contraddizione. E allora si potrebbe senz'altro affermare che "la ragione non può esercitarsi, per Hegel, se non sui prodotti dell'intelletto, ma in modo da rimanerne schiava"[37]. Questa interpretazione presuppone, daccapo, che la contraddizione sia rifiutata dall'intelletto e accettata come vera dalla ragione[38]. E cioè, ipotizza proprio quella lettura del metodo che, come ho mostrato, faremmo meglio a evitare accuratamente. Non v'è dubbio infatti che la ragione non possa stare senza l'intelletto e le sue astrazioni: pensare *è* anzitutto astrarre, come abbiamo visto nel cap. 4. La relazione fra intelletto e ragione è la dialettica stessa. Ma per Hegel l'identità dell'intelletto, "parmenidea", è proprio la relazione *non* vera; ed è fortemente dubbio che Hegel abbia in mente solo una concezione tarda o modernistica dell'identità (quella che si esprimerebbe come "principio di *identità-non contraddizione*"). Vediamo perché.

2.3 *La "prima legge originaria del pensiero"*

Si dice che, fra le tre "leggi del pensiero" (identità, non contraddizione, terzo escluso), il "principio d'identità" sia stato affermato per ultimo. Si sostiene inoltre che in Aristotele non vi è una posizione esplicita del "principio d'identità". Questo risalirebbe, per l'appunto, a Leibniz, e poi alla tradizione leibniziana e a Wolff.

Eppure, nel libro Δ della *Metafisica*, Aristotele afferma:

[36] *Ivi*, p. 180.
[37] *Ivi*, p. 198.
[38] Infatti Berti afferma: "non condivido l'interpretazione [...] secondo cui la contraddizione per Hegel esiste solo nell'intelletto ed è rimossa dalla ragione" (*ivi*, p. 205 nota 59).

> In un senso, dunque, le cose si dicono identiche in questo modo [*scil. per accidens*]; in un altro senso, invece, si dicono identiche per sé e in tutti quei modi in cui si dice l'uno per sé. [...] Pertanto, è chiaro che l'identità è una unità [ταυτότης ἑνότης τίς ἐστιν] d'essere o di una molteplicità di cose, oppure di una sola cosa, considerata, però, come una molteplicità: per esempio come quando si dice che una cosa è identica a se stessa [αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν]...[39]

Anzitutto, "identico" ha molti sensi (è un πολλαχῶς λεγόμενον), appunto perché le cose si dicono identiche "in tutti quei modi in cui si dice l'*uno* per sé" e, affermerebbero gli scolastici, *unum* (come *ens*, *verum* ecc.) è un trascendentale, è nozione multivoca. Perciò non si tratta di dare una definizione dell'identità in senso classico, ossia per genere prossimo e differenza specifica (*idem*, come *unum*, è un concetto primitivo e irriducibile). Tuttavia, la si può caratterizzare tenendo presente che i molti sensi non danno luogo a equivocità, perché, come i sensi di *ens*, si riferiscono a un che di unico: la *sostanza*. "Identiche sono quelle cose la cui nozione della sostanza prima [ὁ λόγος ὁ τῆς πρώτης οὐσίας] è unica"[40]: identità è unità della nozione della sostanza, e anzitutto della sostanza prima (τῆς πρώτης οὐσίας), ossia dell'individuo, che è un *determinato*, un *questo* (un τόδε τι).

Anche se nella *Metafisica* manca il "principio d'identità", vi è dunque una trattazione della nozione *identità* (ταυτότης). Ora l'*idem* funge addirittura da primo attore, là dove Aristotele pone il più saldo di tutti i principi, il *firmissimum omnium principiorum*, ossia proprio (NC). Ascoltiamone infatti la prima formulazione, nel celebre brano di *Metafisica* Γ:

> È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto [τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό].[41]

Come si osservava nel cap. 3, abbiamo qui una sorta di caratterizzazione dell'impossibile (ἀδύνατον): che lo *stesso* a un tempo appartenga e non appartenga allo *stesso*, e per lo *stesso* rispetto (*τὸ αὐτὸ* ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν *τῷ αὐτῷ* καὶ κατὰ *τὸ αὐτό*), questo

[39] *Met.* 1018a5-9.
[40] *Met.* 1054a35-b1.
[41] *Met.* 1005b19-20.

e l'impossibile. Ora la formulazione di (NC) ha un protagonista, come si vede, ed è lo *stesso* (τὸ αὐτό). Il protagonista è la cosa che è se stessa: αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν. È in quanto la cosa è la *stessa* che lo stesso (attributo) non può convenirle e *simul, sub eodem*, non convenirle[42]. Perciò Aristotele afferma, dei negatori della legge di non contraddizione, che "coloro che ragionano in questo modo sopprimono *la sostanza e l'essenza* delle cose"[43].

Ora, a me pare che le considerazioni critiche di Hegel sull'"identità astratta" non abbiano nulla a che vedere con la tesi che oggetti mondani possano falsificare istanze del "principio d'identità". Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, per la dialettica hegeliana la determinazione è espressa mediante predicazione:

> Il soggetto acquista una determinatezza e un contenuto soltanto nel suo predicato, mentre prima di questo, sia pur quel che si voglia per il sentimento, l'intuizione e la rappresentazione, esso non è per il conoscere concettuale altro che un nome. Colla determinatezza incomincia poi insieme, nel predicato, la realizzazione in generale.[44]

E si capisce perché: noi identifichiamo, individuiamo qualcosa dicendo *che cosa* quella cosa è, ponendola come il soggetto di predicazioni essenziali, ossia che affettano le sue condizioni di identità; dicendo quali concetti non solo istanzia, ma *necessariamente* istanzia, nel senso che non potrebbe non istanziarli rimanendo *quella* cosa. Ebbene, la promessa di individuazione, nel mero "$A = A$", non viene mantenuta: "come A con sé identico esso è l'indeterminato"[45], afferma Hegel. L'*intenzione* del vescovo Butler di dire che le cose sono determinate è contraddetta dall'*espressione*, la quale, di-

[42] Berti scrive: "Il p.d.n.c. formulato da Aristotele non deve, inoltre, essere confuso con l'espressione tradizionale del cosiddetto 'principio d'identità', cioè 'ciascun ente è identico a se stesso', o 'ens est ens', 'quicquid est, est', 'A = A', la quale concerne un rapporto, appunto, di identità di un termine con se stesso [...]. Non si può nemmeno dire che il p.d.n.c. aristotelico supponga il principio d'identità, almeno quello formulato nella maniera tradizionale...". Tuttavia, egli aggiunge: "ciò che esso suppone è la *nozione* di identità (αὐτό)" (Berti [1987], pp. 109-110).

[43] *Met.* 1007a20-21, corsivo mio.

[44] *WL*, p. 802.

[45] *WL*, p. 470.

cendo, di *a*, che è... *a*, non determina *a* in alcun modo – non ci fornisce informazioni di sorta. "La *forma della proposizione* contraddice ad essa", perché "una proposizione promette anche una distinzione tra soggetto e predicato, e quella proposizione non effettua ciò che la sua forma richiede[46]".

Ora, come si vede questo tipo di critica non nega affatto che le istanze del "principio di identità" siano vere. Il contrasto su cui insiste invece Hegel è piuttosto quello rintracciato fra l'intenzione di dire, *in actu signato*, che la cosa è *determinata*, e il fatto che, *in actu exercito*, non la si caratterizza in alcun modo, smentendo l'aspettativa che la predicazione fornisca una qualche informazione su ciò di cui si parla. E così, non si manifesta in alcun modo quella determinatezza delle cose e dei fatti del mondo, alla cui espressione mira la dialettica[47].

Hegel sembra tuttavia ritenere che proprio la forma generale dell'enunciato, promettendo una determinazione del soggetto che non è mantenuta dalla predicazione identica, accenni verso una concezione più concreta – quella dell'identità come *determinatio* e, quindi, *negatio*:

> Vi è dunque nella forma della proposizione, in cui è espressa l'identità, più che non la semplice, astratta identità; vi è questo puro movimento della riflessione [...]. La forma della proposizione può riguardarsi come l'occulta necessità di aggiungere all'identità astratta anche il di più di quel movimento. [...] Se ci si deve dunque richiamare a quel che vien mostrato dall'apparenza, l'ap-

[46] *Enz.*, p. 127. Nella grande *Logica*: "Considerando più dappresso questo effetto della noia a proposito di una simil verità, il cominciamento: la pianta è, – si prepara a dir qualcosa, a recare innanzi una determinazione ulteriore. Ma in quanto ritorna daccapo soltanto lo stesso, è accaduto anzi il contrario, cioè non è venuto fuori nulla" (*WL*, pp. 461-462).

[47] Come ha affermato Perelda: "La tesi è che il pensiero della semplice autoeguaglianza (il pensiero che l'ente sia autoidentità, ciò che 'giace quietamente nell'ambito del suo limite') è falso [...]. È quindi perché Hegel presuppone, afferma, ma, soprattutto, si propone di *dimostrare* una concezione *speculativa* dell'identità, per la quale l'identico è essenzialmente tale in quanto si oppone – e perciò si lega – al diverso, che ha senso accusare il pensiero finito della determinazione (della finitezza) di inadeguatezza e dogmatismo, ossia criticare la metafisica tradizionale" (Perelda [2003], pp. 414-415). Concordo su tutto, a patto che si chiarisca che quel "dimostrare" non ha a che fare col *dedurre* qualcosa da qualcos'altro. Ha a che vedere, invece, con l'esigenza di *esplicitare* le nostre intuizioni semantiche sull'identità, con le risorse espressive e gli impegni ontologici che questa esplicitazione esige.

parenza mostra che nell'espressione dell'identità si presenta anche immediatamente la diversità.[48]

D'altra parte, nessun logico considererebbe (RI) sufficiente per dimostrare neppure le (altre) proprietà formali della relazione d'identità: in quanto questa è anzitutto una relazione di equivalenza, deve essere anche simmetrica e transitiva, o euclidea. Ma l'identità non è solo un'equivalenza; altrimenti non la distingueremmo da concetti relazionali come *somigliante esattamente a, pesante tanto quanto* e simili. La sua caratteristica fondamentale è quella di implicare la congruenza rispetto a tutte le proprietà. Se *x è* (è identico a) *y*, allora tutte le proprietà di *x* sono anche proprietà di *y*, e viceversa. Questa implicazione, che spesso in logica è detta principio d'indiscernibilità degli identici (d'ora in poi: (INI)), potrebbe in prima battuta essere espressa dicendo che per ogni formula α vale:

(INI) $\forall xy(x = y \rightarrow (\alpha [x] \leftrightarrow \alpha [y]))$[49].
[*Legge di indiscernibilità elementare degli identici*]

Kripke ha detto che (INI) è "altrettanto evidente della legge di contraddizione", e Cartwright l'ha caratterizzata come "una verità auto-evidente"[50]. Disponendo di (RI), (INI) e delle leggi ordinarie della quantificazione, possiamo facilmente dimostrare le suddette

[48] *WL*, p. 462.

[49] Questa è una formulazione al primo ordine, con la metavariabile per formule α intesa sostituzionalmente. Ma l'enunciazione informale di (INI) che ho fornito sopra è *higher order* ("tutte le proprietà"). Sosterrò *infra* che in ambito dialettico vi sono buone ragioni per salire di ordine. La formulazione al secondo ordine è stata difesa nel pregevole Cartwright [1971].

[50] Kripke [1972], p. 9; Cartwright [1971], p. 133. Com'è noto, alcuni hanno obiettato che (INI) patisce i suoi problemi nei contesti intensionali. Questo, però, è un (dibattuto) problema su cui ora si può sorvolare. Sorvolerò anche sui trattamenti non leibniziani dell'identità proposti dai teorici dell'identità relativa (un'idea già presente nel *Saggio sull'intelligenza umana* di Locke, e il cui principale sostenitore contemporaneo è Peter Geach: cfr. Geach [1962], [1968]). Per i fautori di questa posizione non ha senso dire in assoluto che *x* è identico a *y*. Ciò che ha senso è dire che *x* e *y* sono *lo stesso P*, dove "*P*" è un predicato sortale; ma ciò non implica la congruenza rispetto a tutti i predicati. Dunque, vale l'idea che *x* e *y* possano essere lo stesso *P* ma non lo stesso *Q*. Invece, come si vedrà, non sorvolerò sulla forza logica *intrinseca* di (INI), che verrà connessa direttamente a quella della legge di non contraddizione.

proprietà formali della relazione d'identità. Per inciso, è il caso di notare che Aristotele era abbastanza consapevole anche di questa caratteristica essenziale della ταυτότης, espressa da (INI). Nelle *Confutazioni sofistiche*, infatti, afferma:

> Pare infatti che gli stessi predicati debbano appartenere soltanto agli oggetti indifferenziati quanto alla sostanza, che si riducono tutti ad un'unica realtà.[51]

2.4 *Identità essenziale*

Vediamo ora meglio che tipo di "identità essenziale" potrebbe aver avuto in mente Hegel. Tutto il discorso sull'individuazione e sull'istanziazione di concetti essenziali da parte delle cose rimanda naturalmente al problema della modalità *de re*. Nel caso della co-determinazione olistica dei concetti, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, la nozione di necessità entra in gioco in quanto i postulati esprimono vincoli sulle intensioni dei predicati, ovvero vincoli sui modelli a mondi possibili ammessi all'interpretazione del linguaggio. Ammettere un essenzialismo in cui le cose hanno proprietà necessarie o interne – ovvero sono individuate da concetti che non potrebbero non istanziare rimanendo quel che sono – implica un impegno verso la specifica modalità *de re*. Cercherò ora di illustrare in che senso questo genere di impegno potrebbe emergere da certi brani hegeliani.

2.4.1 *Dialettica e modalità* de re

In *Verità necessaria*, Quine dice che se la gente pensasse che nel mondo tutto è contingente non userebbe quasi mai l'avverbio "necessariamente". Ma, anche se la gente pensasse che nel mondo tutto è necessario, non userebbe quasi mai l'avverbio "necessariamente": "per lo più sarebbe sottinteso", afferma Quine. Egli ritiene che non vi sia alcun criterio per discriminare il necessario dal contingente (e questa è solo la premessa della sua polemica contro la modalità in genere e gli enti intensionali). Tuttavia, "la gente deve pensare che mentre gran parte di ciò che succede avviene per necessità, gran parte anche non avviene così"[52].

[51] *Soph. El.* 179a36-37.
[52] Quine [1966], p. 120.

Potremmo riflettere questo genere di considerazioni al livello della modalità *de re*: se tutte le proprietà e tutte le relazioni fra tutte le cose fossero contingenti, non parleremmo mai di proprietà e relazioni necessarie (non diremmo che qualcosa è necessariamente qualcosa); così come non ne parleremmo se tutte le proprietà e tutte le relazioni fra tutte le cose fossero necessarie. Qualifichiamo modalmente la relazione fra una cosa e una sua proprietà[53], perché riteniamo che le cose abbiano certe proprietà contingenti, e che le cose abbiano certe proprietà necessarie (e, com'è chiaro, ciò di per sé non ha nulla a che fare con l'indagine su *quali* siano le proprietà necessarie, e quali non lo siano). Se esprimiamo la cosa nel lessico che oramai ci è usuale, diremo dunque che le cose hanno proprietà e relazioni *interne*, e proprietà e relazioni *esterne*. E come abbiamo spesso caratterizzato le proprietà interne o necessarie – come quelle che individuano ciò che ne gode – così possiamo qualificare come esterne o contingenti le proprietà che non individuano ciò che ne gode. Si tratta ora di vedere che Hegel si impegna senz'altro con la modalità *de re*, messa in questi termini.

Fra i passi interpretabili in questa direzione, vi è la distinzione fra *destinazione* e *costituzione* (*Beschaffenheit*) introdotta nella sezione della Qualità nella dottrina dell'essere. Siamo, non a caso, nel capitolo dedicato all'Esser determinato. Qui Hegel tira le somme di una complessa dissertazione intorno all'unità dell'*essere in sé* e dell'*esser per altro* del qualcosa. Semplificando molto: Hegel cerca di mostrare che la relazione del qualcosa in generale (della cosa determinata, che ha proprietà) ad altro è già riflessa *nel* qualcosa, e dunque è una relazione interna. Il qualcosa è in sé, è una cosa stabile e determinata "come eguaglianza con sé contro la sua disuguaglianza", in quanto è determinato contro altro, e deve ricomprendere in sé il momento della negatività che esercita sull'altro (è di tre pagine prima la nota sull'*omnis determinatio est negatio*): in quanto "nella sua negazione si conserva anche, è soltanto esser per altro". Dunque,

[53] Si discute se in "*a* è necessariamente *P*" il modificatore avverbiale agisca precisamente sul predicato o sulla copula, e quindi se a essere qualificata modalmente sia la *proprietà* dell'oggetto o la *relazione* fra l'oggetto e la proprietà; ma è un dibattito su cui, come già accennato, in questo lavoro possiamo sorvolare.

La lor verità è la lor relazione. L'esser per altro e l'essere in sé son quindi quelle medesime determinazioni poste come momenti di uno stesso, come determinazioni che son relazioni, e che restano nella loro unità, nell'unità dell'esser determinato.[54]

Hegel distingue, per l'appunto, due diversi modi in cui il qualcosa è in relazione ad altro. Il primo è la *destinazione*. Si noti che Moni traduce qui con "destinazione" la parola *Bestimmung*, ciò che io ho sempre reso con *determinazione*: ciò che individua la cosa – ciò per cui la cosa è quella cosa, e non altro. D'altra parte, la traduzione di Moni è motivata con il fatto che la *Bestimmung* reca in sé l'idea teleologica di un fine, di uno scopo da realizzare. È quindi qualcosa di molto simile proprio all'*essenza* aristotelica: l'atto della sostanza, la sua finalità immanente. "La destinazione contiene questo, che quello che qualcosa è in sé sia anche in lui", afferma Hegel; "questa destinazione stessa è a sua volta soltanto in sé, come un dover essere"[55]. E cita l'esempio dell'uomo, dicendo che la sua destinazione è la ragione pensante. L'esempio stesso richiama la definizione, nel senso aristotelico del discorso che esprime l'essenza: l'uomo è animale razionale – e soprattutto è razionale, visto che l'essenza sta più nella differenza specifica che nel genere prossimo.

Invece la *Beschaffenheit*, la *costituzione*, sembra avere piuttosto a che fare con le circostanze contingenti in cui la cosa viene a trovarsi, e che non toccano la sua *Bestimmung* sostanziale: è l'"estrinseco esserci del qualcosa", dice Hegel, che "non appartiene al suo essere in sé":

Costituito così o altrimenti, il qualcosa è preso come nell'influsso e nei rapporti esterni. Questa relazione estrinseca, da cui dipende la costituzione e il venir determinato da un altro, appare come un che di accidentale. [...] In quanto il qualcosa si muta, il mutamento cade nella costituzione: essa è nel qualcosa quello che diventa un altro.[56]

[54] *WL*, p. 115. Fra l'altro, proprio in questo contesto ci viene spiegato cosa sia la cosa in sé, il famoso *caput mortuum*. La cosa in sé, afferma Hegel, è "un'astrazione molto semplice", e precisamente l'astrazione dell'*in sé* dal *per altro*: "Le cose si dicono essere in sé, in quanto si astrae da ogni esser per altro, il che in generale significa, in quanto esse vengon pensate senza nessuna determinazione o come dei nulla. [...] Si sa quindi benissimo, che cosa v'è in queste cose in sé: non son altro, in quanto tali, che delle astrazioni vuote prive di verità" (*WL*, pp. 117-118).

[55] *WL*, p. 120.

[56] *WL*, pp. 122-123.

La storia poi si complica, perché Hegel produce un'intricata argomentazione per mostrare che le nozioni di *destinazione* e *costituzione* vanno ritenute collegate, fino al passaggio all'altrettanto complessa figura del *limite*, che conduce al concetto della *finità*. Comunque, che Hegel avesse presente una distinzione fra *Bestimmung* e *Beschaffenheit* nei termini ora presentati, mantiene un rilievo per il nostro tema della modalità *de re*. Sembra, infatti, che si ammettano, da un lato, variazioni nella relazione del qualcosa a qualcosa d'altro, o nel possesso di certe proprietà da parte della cosa, che non affettano l'autoidentità della cosa: proprietà e relazioni *esterne* in questo senso, ossia contingenti; e dall'altro, invece, proprietà e relazioni necessarie o essenziali, *interne*, nel senso che affettano la *Bestimmung* della cosa[57].

Al prezzo di una semplificazione del discorso di Hegel, direi che i passi esaminati si lasciano interpretare in generale come l'affermazione che le cose *hanno* proprietà necessarie *e* contingenti. Dico "semplificazione" perché quest'interpretazione attribuisce alla posizione hegeliana un essenzialismo molto semplice – secondo l'accezione in base a cui si dice, ad esempio, che Kripke è un essenzialista e Quine no. L'essenzialismo consiste qui, appunto, nell'ammettere che si possa qualificare modalmente il rapporto fra una cosa e le sue proprietà. La posizione hegeliana sull'essenza è naturalmente più articolata, come emerge per l'appunto dalla complicatissima caratterizzazione della stessa nozione di *essenza* nella grande *Logica*; dalla dialettica di *esistenza* e *cosa*; dalla questione del *fenomeno* e del *rapporto essenziale* ecc. Ciò che mi preme qui è spingere l'analisi del discorso hegeliano fino ad attribuirgli abbastanza distinzioni da consentire di interpretarlo come favorevole alla modalità *de re* – il che non toglie che Hegel avesse in mente molte altre, più complesse articolazioni per i concetti in gioco.

2.4.2 *Identità, individuazione sortale, olismo*

Tutto ciò getta più di qualche luce sulla polemica hegeliana verso l'identità astratta, e sulla sua predilezione per l'identità *essenziale*,

[57] "[La *Beschaffenheit*] è variabile in funzione delle circostanze accidentali, e cioè delle relazioni con altro, in cui la cosa viene a trovarsi [...] ma senza che tali variazioni neghino la sostanziale identità della cosa, garantita dalla determinazione, e cioè dal nucleo" (Perelda [2003], p. 462 nota 6).

in connessione col problema dell'individuazione. Abbiamo detto che nella prospettiva dialettico-olistica vi è un senso della nozione d'identità per cui questa ha a che fare con la *determinatezza* delle cose in generale. L'identità concreta è una nozione correlata con l'individuazione mediante predicazioni essenziali, e dunque a partire dai concetti essenziali che le cose istanziano – come quando ci chiediamo se Espero e Fosforo sono *lo stesso corpo celeste*, o se Batman e Bruce Wayne sono *lo stesso uomo*. Il tipo di essenzialismo sottostante al discorso hegeliano potrebbe essere allora simile a quello sostenuto da Wiggins nella sua famosa tesi sulla dipendenza sortale dell'individuazione:

> $a = b$ se e solo se esiste un concetto sortale f tale che (1) a e b appartengono a un tipo, che è l'estensione di f; (2) dire che x cade sotto f – o che x è un f – è dire che cosa x è [...]. (3) a è lo stesso f di b; o a coincide con b sotto f...[58]

L'esplicitazione del concetto *identità* – la sua posizione come identità concreta – dipende dall'essenza: le condizioni di verità di "$a = b$" dipendono da *ciò che a* e *b* sono. Sicché, quando la questione se a è lo stesso di b è reale e non "triviale", in primo luogo, nelle parole di Wiggins:

> Uno che sappia quel che dice, e consenta ad ampliare la sua asserzione di un'identità fra continuanti [*scil.* "sostanze prime" nel senso aristotelico] "$a = b$" allo scopo di mettere in luce i suoi fondamenti di verità, e di assegnarle infine il suo valore di verità, dovrà anzitutto dire *che cosa* sono i termini dell'identità. Dovrà spiegare che a è un continuante, il quale... e b è un continuante, il quale _, e poi espandere ciascuna specificazione separatamente, quanto occorre a rendere determinato (con l'aiuto del mondo) quale continuante è a e quale è b, e che cosa ciascuno è. Allora, si dovrà trovare una sorta comune f cui entrambi appartengono.[59]

In secondo luogo, chiedersi se a e b sono lo stesso f, se Espero e Fosforo sono lo stesso corpo celeste, o se Batman e Bruce Wayne sono lo stesso uomo, è legittimo in quanto il concetto f, i concetti *uomo*, *corpo celeste* ecc., sono a loro volta un *contenuto determinato*. E questo è, oltre la teoria dei sortali, l'aspetto su cui, come sappiamo,

[58] Wiggins [1980], p. 48. Si noti la quantificazione su concetti nella definizione.
[59] *Ivi*, p. 50.

insiste la prospettiva risolutamente *top-down* della dialettica di Hegel. Egli aggiungerebbe cioè che l'"identità concreta" – la quale "è lo stesso che l'essenza" – è davvero *concreta* solo in quanto i concetti in gioco sono inseriti in una rete di condizioni inferenzialmente sufficienti e conseguenze inferenzialmente necessarie (quelle esplicitate dagli enunciati tipicamente hegeliani della forma "der t_1 ist (der) t_2"): ossia, in quanto sono posti in un sistema relazionale olistico di concetti, attraverso cui vengono individuati. Ed ecco in che senso, in base a queste considerazioni, l'identità non riguarda un significato *isolato*, in relazione esclusivamente a se stesso. Come Hegel afferma nella grande *Logica*:

> Questo grado [*scil.* quello della riflessione esterna] costituisce quindi la soggettività, ossia il concetto formale. L'estrinsecità di questo apparisce nell'essere fisso delle sue determinazioni, per cui ciascuna si affaccia per sé come un che d'isolato, di qualitativo, che sta *soltanto in una relazione esterna col suo altro*. Ma l'*identità* del concetto, la quale è appunto l'*essenza interna* o soggettiva di quelle determinazioni, le mette in un movimento dialettico per cui si toglie il loro isolamento e con ciò la separazione del concetto dalla cosa...[60]

Se le proprietà essenziali di un oggetto affettano le sue condizioni d'identità, (a) anche *tutte* le proprietà – la cui attribuzione all'oggetto è conseguenza inferenzialmente necessaria dell'attribuzione di quelle proprietà essenziali – affettano le condizioni d'identità di quell'oggetto; e (b) *tutte* le proprietà intensionalmente incompatibili con tutte quelle proprietà essenziali affettano le condizioni d'identità dell'oggetto. E così, se è impossibile che Cesare non sia un uomo senza cessare di essere Cesare, e se il concetto *uomo* implica (ha dipendenza di senso con) il concetto *animale*, è impossibile che Cesare non sia un animale, senza cessare di essere Cesare. Ma anche, "*animale* esclude *pietra*, *insetto*, *piroscafo a vapore*, *numero* (e *aggregato mereologico di parti animali*, a mio parere)"[61], e dunque è impossibile che Cesare sia una pietra, o un insetto, o un piroscafo ecc., senza cessare di essere Cesare.

L'identità non può, dunque, essere una nozione esplicitata riferendovisi solo come alla relazione che ogni oggetto del dominio ha

[60] *Wl.*, p. 674, corsivi miei.
[61] Wiggins [1980], p. 122.

unicamente con se stesso, perché, (1) in primo luogo, identificare, individuare una cosa è anzitutto trattarla come *un qualcosa*: come ciò che istanzia un concetto essenziale[62]; ma (2) in secondo luogo, un tal concetto è un concetto determinato in quanto intrattiene relazioni necessarie con una quantità di altri concetti. In particolare, come sappiamo, quel concetto può essere determinato soltanto in quanto il suo essere istanziato dall'oggetto esclude la possibilità che l'oggetto istanzi molti altri concetti (quelli che sono negazioni determinate del concetto dato, che gli si oppongono in modo intensionalmente robusto)[63]. Un mondo *determinato*, fatto di cose *individuabili*, è un mondo composto di cose che sono dei *qualcosa* – oggetti che istanziano concetti essenziali. Ma questi sono concetti determinati in quanto articolati in differenze *interne*, relazioni di incompatibilità intensionale che sono imprescindibili, se tali concetti debbono essere a loro volta

[62] Per inciso, si noti che ho usato in modo abbastanza intercambiabile le espressioni "concetto sortale" e "concetto essenziale"; ciò costituisce una cospicua forzatura dal punto di vista delle correnti teorie dei sortali – nelle quali, anzi, individuare in base a quali principi si dice di un sortale che è essenziale è un grosso problema teorico. Su questo genere di complicazioni, tuttavia, possiamo agevolmente sorvolare: qui non si tratta di investigare sul sortalismo, quanto di utilizzarlo per chiarire certe tesi hegeliane.

[63] E come sappiamo, un postulato della forma "der t_1 ist (der) t_2", che sancisce un nesso necessario fra concetti quali quello di *uomo* e quello di *animale*, può esserci fornito dalle teorie scientifiche, filosofiche ecc., sulla base delle quali articoliamo la nostra competenza lessicale condivisa. Un modello della procedura qui in gioco ci viene presentato nel seguente rimarchevole brano di Wiggins: "Supponiamo che 'uomo' abbia un senso fissato nel riferimento a qualche ipotetica costituzione generica, che coloro i quali usano il termine sono impegnati a pensare come esemplificata sotto le leggi fisiche del mondo reale dalle reali istanze che incontrano e raggruppano come uomini. (Supponiamo che il semplice fatto del loro uso del termine li impegni). E supponiamo che G sia qualche (non troppo specifica) caratteristica genetica che parzialmente *definisce* quella costituzione. Ora considerate qualunque cosa che sia un uomo. Allora è necessariamente se-un-uomo-allora-G. [...] Poiché G e *uomo* dipendono per la loro esistenza dalle stesse circostanze, ed è per riferimento indiretto a G che (in ultima analisi) qualcosa è un uomo, ne segue che un uomo è necessariamente se un uomo allora G. Stabilito questo, possiamo procedere col passo successivo. [...] Possiamo necessitare il conseguente del condizionale e dire che qualunque cosa sia un uomo è necessariamente G. Talvolta ci si lamenta del fatto che le essenze 'non spiegano nulla'. Ma se il precedente argomento è corretto, allora [...] esse hanno una funzione. Anzitutto, sono predicati che stanno per proprietà essenziali di una cosa e registrano la condizione, il cui soddisfacimento è un prerequisito perché la cosa stessa sia articolata in assoluto rispetto al resto della realtà. [...] Ma, in secondo luogo, ci sono predicati più interessanti, come il summenzionato G" (Wiggins [1980], pp. 118-119).

determinati. Una cosa è *determinata* e *individuabile* in quanto è un centro di *esclusione* di proprietà a loro volta *determinate*.

Avevamo già accumulato cospicui indizi in tal senso: ad esempio, trattando del rifiuto hegeliano della (sua interpretazione riduttiva della) cosa in sé. L'idea che "tutte le cose sono un giudizio" esaminata al cap. 5 sottende proprio il rigetto di una prospettiva a due livelli: un primo livello fatto di *bare particulars*, e un secondo in cui sovrapponiamo alla cosa in sé, questa "vuota astrazione da ogni determinatezza" – ciò che Quine chiamerebbe un'*ideologia*: uno schema concettuale imposto, in cui si situa l'intera sfera delle predicazioni e attribuzioni che supportano controfattuali[64]. Hegel contesterebbe l'intelligibilità stessa di un simile primo livello "aconcettuale", sostenendo che il concetto essenziale deve essere *già* nella cosa da cui si voleva tenerlo inizialmente separato. E deve starci con tutta la densità intensionale e relazionale, che Hegel conferisce alla parola "*Begriff*". Com'è detto nella grande *Logica*:

> Ma se in ciò che dianzi si è detto, e che del resto viene in generale concesso, sta che la natura, la propria essenza, quello che veramente permane ed è il sostanziale nella molteplicità e accidentalità dello apparire e della transitoria estrinsecazione sia *il concetto della cosa, l'universale che è nella cosa stessa* (a quel modo che ciascun individuo umano ha in sé una infinita proprietà, il *Prius* di ogni sua proprietà, nell'esser uomo, come ogni singolo animale ha il suo *Prius* nell'essere animale), in tal caso non si potrebbe dire che cosa rimarrebbe ancora di un individuo quando gli si togliesse questa base, lasciandogli poi quanti altri predicati si volessero (se pur questa base si può chiamare un predicato come gli altri).[65]

Viceversa, è il *particular* ciò che si ottiene come una mera astrazione del concreto originario da ogni attribuzione essenziale. Ma proprio per questo, il *particular* è solo una *façon de parler*. Ancora nell'*Enciclopedia* si dice dell'identità astratta che "nessuna esistenza, di qualsiasi sorta, esiste secondo questa"[66]. Forse ciò può fare un po' di

[64] La separazione fra *ontologia* e *ideologia* di una teoria, per Quine, è infatti la separazione linguistica fra le variabili vincolate del suo linguaggio – le uniche espressioni con portata referenziale – e le costanti predicative con cui esprimiamo le proprietà e relazioni fra gli oggetti.

[65] *Wl.*, pp. 15-16, corsivo mio.

[66] *Enz.*, p. 127.

luce anche intorno alle considerazioni della Nota sul principio d'identità della grande *Logica*, in cui Hegel sostiene che noi non possiamo semplicemente avere *esperienza* di un $a = a$, se intendiamo a come un *bare particular* che non ha alcuna proprietà essenziale. Ciò che sperimentiamo è sempre un concreto *bestimmtes Sein*. Il vuoto "$a = a$" è la *façon de parler* che risulta dall'astrazione più assoluta a partire da quello:

> Per quello che riguarda ora la conferma dell'assoluta verità del principio d'identità [*scil.* (RI), astrattamente inteso], essa vien basata sull'esperienza, in quanto che ci si riferisce all'esperienza di ogni coscienza per riconoscere che, quando le si enunci questa proposizione, *A* è *A*, un albero è un albero, essa coscienza immediatamente la concede e vi si acquieta, essendoché quella proposizione, come immediatamente chiara per se stessa, non ha bisogno di nessun'altra motivazione o prova. Da una parte questo riferirsi all'esperienza che ogni coscienza in generale riconosca quel principio, è una semplice maniera di parlare. Poiché non si vuol già dire che si sia fatto per ogni coscienza l'esperimento coll'astratta proposizione $A = A$. Non si prende pertanto sul serio nemmeno quell'appello, quasi appello ad un'esperienza effettivamente fatta, ma tale appello non è se non l'assicurazione che quando l'esperienza si facesse, se ne avrebbe per risultato quell'universale riconoscimento. [...] Se non che il concreto e l'applicazione è appunto la relazione del semplice identico a un molteplice da lui diverso. Espresso come proposizione, il concreto sarebbe anzitutto una proposizione sintetica. Dal concreto stesso o dalla sua proposizione sintetica l'astrazione potrebbe ben ricavare, mediante l'analisi, il principio d'identità. Nel fatto però essa non avrebbe lasciata l'esperienza così com'è, ma l'avrebbe mutata. Perché l'esperienza conteneva anzi l'identità in unione con la diversità ed è l'immediata confutazione dell'affermazione che l'identità astratta sia come tale qualcosa di vero, poiché appunto il contrario, cioè l'identità solo unita con la diversità, è ciò che si dà a vedere in ogni esperienza.[67]

2.5 *La non contraddizione come "forma negativa" dell'identità*

Veniamo ora al tipo di risorse espressive di cui dovrebbe essere dotato un linguaggio in cui svolgere questo genere di considerazioni. Quine, come sappiamo, ci ha messo in guardia sui rischi (onto)logici della quantificazione di ordine superiore, fino a sostenere che i linguaggi elementari devono bastare per demarcare l'ambito della logica come il terreno sicuro dell'ovvio: ascendere agli ordini superiori significa addentrarsi nell'ontologia e nella teoria degli insiemi, com-

[67] *WL*, pp. 460-461.

promettersi con seri *ontological commitments.* Inoltre, al secondo ordine, conosciamo tutti i guai logici (perdita di completezza nelle interpretazioni in universi massimali, nessuna compattezza ecc.)[68]. Tuttavia l'ascesa è in certo modo inevitabile dal punto di vista *espressivo.* "In certo modo" vuol dire: non per i logici matematici cui stanno a cuore le questioni di computabilità, ma certamente per i filosofi che si occupano di semantica e ontologia.

Si potrebbe concordare con Wiggins, allorché sostiene che l'attestazione della presenza di espressioni del tipo "*a* e *b* sono la *stessa sorta* di cosa" nel nostro linguaggio ordinario è molto più importante del problema se vadano analizzate quantificando su entità superiori, o con schemi sostituzionali che ci evitino di compiere il passo da cui Quine ci ha diffidato[69]. Ma, a parte la questione dell'importanza relativa dell'una e dell'altra cosa, la posizione di Hegel sarebbe che, anche se il "linguaggio della vita ordinaria" non è *higher order*, perché "è fatto per il mondo della rappresentazione"[70], *noi* dobbiamo intraprendere l'ascesa quando, in sede filosofica, ci eleviamo dalla rappresentazione al concetto, ossia: tematizziamo (parliamo di, ci riferiamo a, quantifichiamo su) i concetti di cui il parlare comune compie un irriflesso uso predicativo.

Ora, l'idea che l'identità abbia a che fare con l'essenza, *e cioè* coi concetti essenziali che un oggetto istanzia, *e cioè* con la molteplicità di

[68] Perciò Quine disapprova, ad esempio in *Philosophical Logic*, la quantificazione di variabili enunciative o predicative, preferendo il trattamento sostituzionale: "Il punto centrale del problema sono i quantificatori '(E*F*)' e '(*F*)'. [...] Non condivido questo tipo di quantificazione. [...] La lettera predicativa, così come la lettera enunciativa, non è affatto una variabile che assume valori, ma solo una lettera schematica che subisce sostituzioni" (Quine [1970], pp. 103-105).

[69] Secondo Wiggins "se fossimo veramente impegnati in qualcosa del genere [*scil.* la quantificazione su entità di ordine superiore], questo tipo di platonismo sarebbe nello stesso tempo innocuo e riducibile; ma è dubbio che un simile impegno vi sia, e va ricordato che si potrebbe minimizzare l'interferenza nel quadro del primo ordine, che quasi tutti prediligono, se quantificatori del tipo '∃f' fossero intesi sostituzionalmente [...]. Tuttavia, il punto centrale è che forme enunciative come '*a* e *b* son lo stesso *che?*', '*a* e *b* sono la stessa sorta di cosa', 'Socrate è qualcosa', e 'c'è qualcosa che è Socrate', sono *attestate* in inglese, così come [...] 'c'è qualcosa che io sono e tu no, ossia un ammiratore di Hegel'. [...] Ma è l'esistenza di tali locuzioni inglesi che aiuta a rendere comprensibile l'idea di un calcolo dei predicati di secondo livello" (Wiggins [1980], pp. 191-192).

[70] *WL*, p. 805.

concetti correlati ai concetti in questione – e quindi sia una nozione che si "dilata" rispetto all'identità astratta o intellettuale iniziale – può forse spiegare perché Hegel, pur non avendo probabilmente molta stima della metafisica di Leibniz[71], nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* consideri con approvazione il principio leibniziano d'identità degli indiscernibili (d'ora in poi (IDI)). A questo punto dell'esposizione, non ci stupiremo del fatto che, secondo Hegel, il senso più profondo del principio leibniziano consista nella posizione dell'identità-unità della cosa come determinatezza, e cioè differenziazione *interna* da altro: nell'affermazione che "*ogni cosa* è in se stessa qualcosa di determinato, che *si distingue 'in se stessa' da altro*". Nella metafisica di Leibniz, dice Hegel, si afferma l'idea che nella sostanza:

> È posta la negatività, la *determinatezza*, senza ch'essa perda la sua semplicità e il suo essere dentro se stessa. Più precisamente, è contenuto qui l'idealismo per cui il Semplice è in se stesso Differente, e nonostante il suo mutamento è tuttavia Uno, e rimane nella Semplicità [...]. Questa è la differenza assoluta, quel che si chiama *concetto*.[72]

Dunque, la legge degli indiscernibili a detta di Hegel è un così pregevole principio perché ci dice che, proprio in quanto il significato è autoidentico, uno e semplice (ταυτότης ἑνότης τίς ἐστιν), include in sé la differenza e la relazione. Nella Nota che segue la tortuosissima elucubrazione sulle nozioni di *differenza assoluta* e *diversità* nel capitolo delle essenzialità, Hegel afferma che il principio secondo cui "non si danno due cose, che sian fra loro perfettamente uguali" esprime "la diversità determinata. Due cose non sono semplicemente due [...], ma differiscono per una determinazione"[73], il che è come dire, per una proprietà. Nell'*Enciclopedia*:

> Se però il qualcosa *stesso* è, secondo la proposizione, diverso, è tale mediante la *sua propria* determinatezza: con ciò non s'intende più la diversità come tale, ma la differenza *determinata*. – Tale è anche il senso della proposizione leibniziana.[74]

[71] Che conosceva principalmente attraverso la vulgata della scuola wolffiana. Sul rapporto Hegel-Leibniz cfr. Horn [1965], Nunziante [2001].

[72] *GPhIII*, pp. 190s, corsivi miei.

[73] *WL*, p. 470.

[74] *Enz*, p. 129.

Nell'identità degli indiscernibili di Leibniz si manifesterebbe per Hegel il senso concreto dell'identità come determinatezza *interna* del significato – quella determinatezza che ci mancava allorché ponevamo soltanto (RI), e producevamo così la promessa di un "*a* è...", il cui non mantenimento ("*a* è... *a*") suscitava le ire di Hegel[75]. Ora, per esprimere formalmente l'identità degli indiscernibili non basta fare l'implicazione inversa rispetto a (INI), ma occorre salire al secondo ordine:

(IDI$_2$) $\forall xy(\forall X(X(x) \leftrightarrow X(y)) \rightarrow x = y)$.
[*Legge di identità degli indiscernibili*]

Se però valgono le considerazioni svolte sulla necessità dell'ascesa semantica, potremmo fare lo stesso anche con (INI). Quando formuliamo l'indiscernibilità degli identici dicendo: "per ogni α...", ossia legittimando lo schema (INI) per ogni sostituzione di α con una formula qualunque, abbiamo semplicemente "scaricato" il problema su un metalinguaggio informale. Se la cosa deve potersi *dire* davvero *entro* il nostro linguaggio (questo è il tipo di preoccupazioni espressive che stanno a cuore alla logica speculativa hegeliana come "organo dell'autocoscienza semantica"), e lasciando da parte per i noti problemi la concezione sostituzionale della quantificazione, occorrerà quantificare su proprietà, su concetti[76]. Se *x è y*, allora ogni proprietà di *x* è una proprietà di *y* (e viceversa):

[75] È noto che Kant ha invece criticato (IDI) come un tipico caso di anfibolia trascendentale, ossia di scambio dei fenomeni per oggetti puri dell'intelletto (degli oggetti per concetti): "Leibniz intanto confrontò fra loro semplicemente nell'intelletto gli oggetti dei sensi come cose in generale. *In primo luogo*, in quanto essi da questo devono esser giudicati come identici o come diversi. Poiché dunque egli aveva innanzi agli occhi unicamente i loro concetti, e non i rispettivi posti nell'intuizione, dove soltanto gli oggetti possono esser dati, e trascurava del tutto il luogo trascendentale di cotesti concetti (se l'oggetto sia da annoverare tra i fenomeni, o tra le cose in sé): egli non poteva non riuscire al risultato di estendere il suo principio degli indiscernibili, che vale unicamente dei concetti delle cose in generale, anche agli oggetti dei sensi (*mundus phaenomenon*) e non credere di aver così prodotto una non piccola dilatazione della conoscenza della natura" (Kant [1781], p. 220). La critica era già anticipata nella *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* del 1755: basta la diversità di luogo (una diversità data all'intuizione sensibile) per distinguere due cose identiche quanto al concetto.

[76] Il trattamento dell'identità è un luogo in cui ci scontriamo con un limite espressivo dei linguaggi formali del primo ordine, riconosciuto anche dai logici. Nei linguaggi

(INI$_2$) $\forall xy(x = y \rightarrow \forall X(X(x) \leftrightarrow X(y)))$.
[*Indiscernibilità degli identici al secondo ordine*]

Riunendo (INI$_2$) e (IDI$_2$), abbiamo:

(1) $\forall xy(x = y \leftrightarrow \forall X(X(x) \leftrightarrow X(y)))$.

Particolarizzando (1) a un unico *a*, abbiamo:

(2) $a = a \leftrightarrow \forall X(X(a) \leftrightarrow X(a))$,

che equivale a:

(3) $a = a \leftrightarrow \forall X \neg(X(a) \wedge \neg X(a))$.

Non soltanto (INI), come ha detto Kripke, è "altrettanto evidente della legge di contraddizione", ma quando viene espresso al secondo ordine e integrato con l'implicazione inversa per ottenere (1), e quindi (3), *esprime la stessa istanza di tale legge*, secondo quanto ne abbiamo detto sopra.

Quanto a una possibile accettazione hegeliana di (IDI), vi sono luoghi in cui Hegel si impegna sicuramente con la contrapposta di (IDI$_2$), perché la usa in varie argomentazioni. Ad esempio, nella seconda Nota alla prima triade della *Logica*, Hegel sfida coloro i quali sostengono la differenza fra puro *Sein* e puro *Nichts* a dire in cosa essa potrebbe consistere:

> Quelli che vogliono star fermi alla differenza dell'essere e del nulla, si provino a dire in che consiste. Se l'essere e il nulla avessero qualche determinatezza, per cui si distinguessero, allora, come fu accennato, sarebbero un essere e un nulla determinati, e non già quel puro essere e quel puro nulla, che qui sono

elementari, che non si impegnano nella quantificazione su entità superiori, noi non riusciamo a *dire* certe caratteristiche incluse nel concetto *identità*. Come ricorda Casari: "nel quadro linguistico elementare, le nostre imposizioni sintattiche sul comportamento dei connettivi, dei quantificatori, del predicato dell'identità e degli eventuali simboli descrittivi non sono in grado di assicurarci una determinazione precisa dell'identità. Non esiste cioè un modo di imporre condizioni formali sul simbolo = che costringano questo simbolo a significare comunque la relazione di identità fra gli individui" (Casari [1997], p. 300). E Wiggins: "La teoria della quantificazione al primo ordine non può neppure costringere il predicato ' = ' abbastanza strettamente da forzarvi un'interpretazione coincidente con ciò che noi intendiamo in inglese con 'stesso' o 'identico'" (Wiggins [1980], p. 62).

ancora. La lor differenza è quindi intieramente vuota. Ciascuno dei due è in egual misura l'indeterminato.[77]

È abbastanza chiaro che l'idea in gioco è:

$$e \neq n \rightarrow \exists X(X(e) \wedge \neg X(n)),$$

ma siccome *essere* e *nulla* non ammettono predicati, non vi è alcuna proprietà per cui possano distinguersi, e dunque sono identici.

D'altra parte, anche se rifiutassimo (IDI)[78], accettando solo (INI_2) accetteremmo comunque l'implicazione da sinistra a destra:

$$(4)\quad a = a \rightarrow \forall X \neg(X(a) \wedge \neg X(a))$$

[77] *WL*, pp. 81-82.

[78] Naturalmente, (IDI_1) e (1) presentano notevoli problemi logici, e sarebbero rifiutati dallo stesso Wiggins. Secondo Wiggins, in generale "i guai di questo principio [*scil.* (IDI)] sono intimamente connessi con l'incapacità della comunanza di attributi e relazioni a delucidare l'identità, e anche col fallimento di tutti i trattamenti riduzionistici di ' = '" (Wiggins [1980], p. 55). (1) suggerisce infatti che la nozione di identità non sia primitiva, ma risolvibile in quella di *congruenza rispetto a tutte le proprietà*, e in ciò consisterebbe la "tesi forte" di Leibniz sull'identità. Naturalmente, come già Russell e Whitehead avevano notato, non si può prendere (1) sul serio senza una qualche limitazione sul dominio di proprietà su cui "X" può variare, escludendo l'identità stessa e tutte le proprietà le cui nozioni includono l'identità; altrimenti, ci muoviamo in circolo: "Va osservato che con 'indiscernibili' [Leibniz] non può aver inteso due oggetti che concordassero rispetto a *tutte* le loro proprietà; infatti una delle proprietà di x è quella di essere identico ad x, e perciò tale proprietà competerebbe necessariamente ad y se x e y concordassero in *tutte* le loro proprietà. Perciò una qualche limitazione delle proprietà comuni necessarie a rendere le cose indiscernibili è implicata dalla necessità di un assioma" (Russell e Whitehead [1910-1913], p. 117). Senza limitazioni sul dominio di proprietà, "$\forall X(X(x) \leftrightarrow X(y))$" esprime una condizione che *presuppone* l'identità in modo così manifesto che non può essere usata per *definirla* – a parte la stranezza in sé, già autorevolmente rilevata da Frege, dell'idea che si possa risolvere la nozione *identità* in qualcos'altro mediante una definizione, visto che ogni definizione è un'identità. Come ha notato Dummett, salendo dalle proprietà agli enunciati, non è chiaro come si possa sostenere qualcosa come: "qualunque affermazione vera di x rimane vera sostituendovi y", *prima* di aver stabilito che x *è* y (cfr. Dummett [1973], cap. 16, pp. 544-545 del testo inglese).

Per inciso, nel cap. VI di *Parola e oggetto* e nel cap. V di *Philosophical Logic*, Quine mostra che una teoria del primo ordine con un bagaglio finito di predicati possiede le risorse espressive per eliminare "=" dai simboli primitivi, e sostiene che "così facendo imponiamo una certa identificazione degli indiscernibili, ma soltanto in maniera moderata" (Quine [1960], p. 282). Ma si tratta, in effetti, solo di un'identità simulata: se un linguaggio ha (è l'esempio di *Philosophical Logic*) un predicato monadico, due predicati diadici e uno triadico, la congruenza rispetto ad essi non ha niente a che vedere con ciò

Per usare il lessico inferenzialista dei capitoli precedenti: (4) esplicita una conseguenza inferenzialmente necessaria dell'identità. Ci riferisce, per riprendere la formulazione della legge di non contraddizione data da Aristotele, che in quanto la cosa è la *stessa* "[la stessa proprietà] non può convenirle e *simul, sub eodem*, non convenirle". Il principio di indiscernibilità degli identici esplicita una caratteristica intuitiva fondamentale dell'identità, ossia il fatto che non è possibile che alla *stessa* cosa convengano proprietà incompatibili – mediante un'istanza che ha manifestamente a che fare con (NC), con la legge di non contraddizione. Secondo Wiggins,

> Se *a* è *b*, come potrebbe esserci qualcosa di vero dell'oggetto *a* che fosse falso dell'oggetto *b*? Dopotutto, *sono lo stesso oggetto*. I controesempi alla Legge di Leibniz [ossia (INI)] non sono molto più efficaci dei controesempi alla Legge di Non-Contraddizione. C'è veramente qualcosa di assai bizzarro qui, nel fatto stesso che si parli di *controesempi*.[79]

> Io non penso proprio che [le proprietà formali dell'identità] siano date semplicemente *ab extra*. È vero che io connetto lo status di riflessività e congruenza [ossia (INI)] (insieme alla simmetria e transitività che esse implicano) a quello della Legge di Non-Contraddizione. [...] Supponiamo due termini t_1 e t_2, che designano entrambi *z*, un unico e medesimo asino, e supponiamo che vi fosse un contesto $\Phi(\ )$ tale che il risultato dell'inserimento in esso di t_1 fosse il vero e il risultato dell'inserimento di t_2 fosse il falso. Cosa dovremmo dire se si suggerisse che la formula aperta $\Phi(x)$ determina una proprietà? Chiamiamo Q questa proprietà putativa. Dovremmo chiedere: Come può l'asino *avere e non avere la proprietà Q*? La questione non ha risposta.[80]

Ciò spiega in che senso Hegel abbia qualche ragione, specialmente (ma non solo) se attribuiamo al suo discorso l'impegno intorno a qualcosa come (1) e (3), per trattare in modo unitario identità e non contraddizione, nella Nota d'apertura del capitolo sulle essenzialità, e nella seconda Nota al paragrafo sull'identità:

che *noi* chiameremmo "identità" – anche se "questo insuccesso non si può cogliere all'interno del linguaggio; da questo punto di osservazione, [la congruenza rispetto a tutti quei predicati] va bene tanto quanto l'identità" (Quine [1970], p. 98).

[79] Wiggins [1980], p. 21.

[80] Wiggins [2001], p. 4 e p. 28. Lo stesso genere di argomentazione, che connette (la concezione leibniziana del)l'identità come conforme a (INI), e la legge di non contraddizione, rilevando la contraddittorietà di qualsiasi tentativo di esibire un controesempio a (INI), è portato avanti nel già menzionato Cartwright [1971].

Così la determinazione essenziale dell'identità viene espressa nella proposizione: Tutto è uguale a se stesso: *A* = *A*. O negativamente: *A* non può essere in pari tempo *A* e non-*A*.[81]

L'altra forma del principio d'identità: *A* non può essere insieme *A* e non-*A*, ha una forma negativa: si chiama il principio di contraddizione. Non si suol giustificare in che modo venga nell'identità la forma della negazione, per la quale questo principio si distingue dall'altro. – Questa forma sta però in ciò che l'identità, come puro movimento della riflessione, è la semplice negatività, la quale è contenuta in maniera più sviluppata nell'accennata seconda espressione del principio.[82]

Non mi sembra probabile che, come ha sostenuto Berti, Hegel abbia sottomano un oscuro e tardo "principio d'identità", irrintracciabile in Aristotele. Un'intuizione semantica fondamentale inclusa nel concetto di *identità*, è che non è possibile che "lo stesso convenga e non convenga, e per il medesimo rispetto" alla stessa cosa: non è possibile fare affermazioni opposte su di essa.

Berti rileva che Aristotele "non ha mai espresso il suo p.d.n.c. nella forma 'A non può essere insieme A e non-A', escludendo ogni differenza". Al contrario, "ha sempre e soltanto detto che 'A non può essere insieme B e non-B', assumendo come contenuto della predicazione precisamente la differenza ed escludendo soltanto la contraddizione"[83]. E ciò confermerebbe che Hegel, in base al suo univocismo, ha in mente un'idea astratta di (NC) quale principio escludente qualsiasi predicazione non identica come contraddittoria. Ma il fatto è che la posizione hegeliana vale anche per formulazioni del tipo: "*A* non può essere insieme *B* e non-*B*". Si tratta sempre di rilevare che, per qualunque concetto *A* (o *B*), una stessa e unica cosa *a* non può istanziare e non istanziare *A* (o *B*). Quindi, direi che Hegel usa, come spesso gli abbiamo visto fare, la variabile "*A*" in modo ambiguo e fuorviante: "*A* non può essere insieme *A* e non-*A*", sarebbe un: "*a* non può cadere e non cadere sotto il concetto *A*" (Socrate non può cadere e non cadere sotto il concetto *uomo*, non può essere e insieme non essere uomo).

[81] *WL*, p. 455.
[82] *WL*, p. 463. Cfr. *Enz*, p. 127.
[83] Berti [1987], pp. 195-196.

2.5.1 *Nota: Hegel* versus *Łukasiewicz*

Le note dichiarazioni di Łukasiewicz secondo cui non vi sarebbe alcuna relazione fra principio d'identità e principio di non contraddizione si basano proprio, da un lato, sull'idea astratta dell'identità criticata da Hegel e, dall'altro, sull'incapacità di vedere il ruolo della legge di non contraddizione come criterio minimale di determinatezza semantica. Questo è stato opportunamente rilevato anche da Berti, per il quale "le critiche di Łukasiewicz, *art. cit.*, non colgono [...] il valore della 'determinatezza', espresso dal p.d.n.c."[84].

Łukasiewicz considera le idee sul rapporto fra identità e non contraddizione "imprecise e immotivate", "addirittura false", perché la legge di identità si può esprimere "senza ricorrere al concetto di negazione", mentre quella di non contraddizione esige "due giudizi di cui uno è la negazione dell'altro e che formano insieme un prodotto logico"[85], ossia esige i connettivi, negazione e congiunzione. Secondo la lettura che sto qui presentando, Hegel avrebbe buon gioco nel rispondere che questa *indipendenza* dei due princìpi esprime appunto il modo in cui li considera il *Verstand* astraente: l'intelletto che, nella sua concezione semanticamente astratta delle leggi logiche, "le enumera una dopo l'altra, così che paion non avere alcuna relazione fra loro"[86].

Altra cosa è poi l'osservazione hegeliana che la concezione intellettualistica di (NC) è ancora del tutto astratta, vuota e formale. Vedremo fra breve che ciò ha a che fare con quella concezione della negazione dialettica come negazione determinata, di cui si è detto nel capitolo precedente, e che induce Hegel a criticare le astrazioni dei "minimi incompatibili". Prima di impegnarci su questo punto, però, oltre che su identità e non contraddizione, occorrerà dire qualcosa anche su (TND), sulla legge del terzo escluso. Le critiche hegeliane alla comprensione intellettualistica o astratta della non contraddizione e del terzo escluso, infatti, hanno la stessa anima.

[84] *Ivi*, p. 112 nota 19.
[85] Cfr. Łukasiewicz [1910], pp. 45-48.
[86] *WL*, p. 457.

3. *Terzo escluso e* Bestimmung *completa*

Vi sono due questioni nuove e interessanti nel rapporto fra la dialettica e i problemi legati al terzo escluso.

(1) La prima è l'esplicitazione, che ho premesso nella prima parte del libro, dei rapporti fra la dialettica e la meglio sviluppata fra le logiche non classiche, ossia l'intuizionismo. L'intuizionismo è, appunto, la più famosa negazione della validità generale (al di fuori dei contesti finitari) della legge del terzo escluso[87]. Affronterò il problema da un punto di vista strettamente semantico, indicando le ragioni per cui la dialettica hegeliana, come teoria del significato, non dovrebbe operare sulla base di una logica sottostante di tipo intuizionistico.

(2) La seconda questione riguarda l'istanza della determinazione completa del significato, la *Durchgängige Bestimmung* kantiana, e le critiche rivolte da Hegel a tale nozione. Comincerò a sviluppare i punti (1) e (2) nei due paragrafi che seguono.

3.1 *Intuizionismo come idealismo soggettivo*

Un buon motivo generale per appaiare l'idealismo hegeliano all'intuizionismo, com'è chiaro, è l'idea filosofica che sta alla base di quest'ultimo – ossia l'idea costruttivista. L'abbinamento di costruttivismo e idealismo è abbastanza comune nella logica filosofica[88]. E a

[87] Cfr. ad esempio Pittarello [2000].

[88] Secondo molti, gli intuizionisti non hanno ancora chiarito, nonostante i cospicui sforzi di Heyting, cosa intendano per "costruzione". È noto che Brouwer chiamava la propria prospettiva *neo*intuizionismo, ispirando dichiaratamente la propria concezione di *intuizione* all'idealismo trascendentale kantiano e alla fondazione kantiana dell'aritmetica sull'intuizione pura del tempo, quale "condizione [...] immediata dei fenomeni interni" (Kant [1781], p. 63). D'altra parte, dice Casari, "non è affatto chiaro che cosa sia con esattezza l'intuizione brouweriana", e lo stesso può dirsi della connessa idea di costruttivismo semantico intuizionista: "una domanda essenziale di ogni filosofia della matematica e quella in sostanza sulla quale si edifica l'intera logica è naturalmente questa: che cos'è una proposizione matematica o meglio quale ne è il significato? Diciamo subito che una risposta intuizionista soddisfacente a questa domanda non è ancora stata data. [...] La via d'uscita da una tale difficoltà può essere intravista nella interpretazione della proposizione come asserente il fatto che una certa costruzione risulta o è risultata possibile. Tuttavia è chiaro che anche così facendo si è ancora ben lontani dall'aver dato una risposta soddisfacente al problema di partenza. La cosa non può sorprendere. È infatti proprio questo, il punto critico di ogni concezione concettualista: spiegare con sufficiente precisione che cosa voglia dire essere costruibile" (Casari [1972], pp. 185-188).

suggerire l'analogia è, ancora una volta, un approccio non *proof-theoretic*, bensì semantico.

Il costruttivismo in generale sembra naturalmente legato, nel suo spirito, a un approccio logico in termini di teoria della dimostrazione (dove l'accento va, appunto, su *dimostrazione*, intesa come un processo che risulta nell'edificazione di un oggetto matematico), e gli intuizionisti non hanno certo atteso che venisse sviluppata una semantica sistematica del loro calcolo logico, per fornire controesempi intuitivi a leggi logiche classiche – e particolarmente al terzo escluso, il loro bersaglio privilegiato fin dalla polemica Hilbert-Brouwer. La semantica standard di tipo tarskiano, secondo l'interpretazione diffusa e incoraggiata dallo stesso Tarski di cui si diceva nell'introduzione, appare connessa a una concezione filosofica di tipo realistico: ma questa sarebbe l'idea del "mondo bell'e compiuto" cui il pensiero deve adeguarsi – che Hegel ha di mira nelle sue critiche alla concezione del vero come *Richtigkeit*. Dal punto di vista delle preoccupazioni epistemologiche dell'intuizionismo, non vi sono mondi (reali o possibili) antecedenti alla conoscenza; e l'idea generale delle "condizioni di verità" wittgensteiniane, di cui la semantica tarskiana costituisce un'esplicitazione, andrebbe rimpiazzata appunto dalle (pur oscure) condizioni di costruibilità, o dimostrabilità, o *asseribilità*. Non a caso, la semantica di Dummett, con la sua critica all'idea stessa di "condizioni di verità", e con la sua intenzione di anteporre a queste le condizioni di asseribilità o manifestabilità nell'uso da parte del parlante competente, si lega appunto a una revisione in senso intuizionistico-costruttivo dei principi di inferenza[89].

D'altra parte, la logica intuizionistica inclina chiaramente verso il mentalismo. Disponiamo oggi di una semantica topologica per la

[89] Cfr. ad esempio Dummett [1977], [1978] e [1991]. Anche alcuni aspetti della *inferential semantics* di Brandom inclinano palesemente verso una prospettiva di tipo dummettiano. La versione brandomiana del pervasivo motto di ascendenza wittgensteiniana "il significato è l'uso", è ciò che Brandom chiama un "pragmatismo linguistico", in cui "l'uso delle espressioni linguistiche, o il ruolo funzionale degli stati intenzionali, conferiscono loro un contenuto concettuale" (Brandom [2000], p. 14). Di qui l'opposizione al platonismo della semantica a mondi possibili, su cui ci siamo già soffermati. In Brandom, d'altra parte, l'idea generale che i significati si costituiscano attraverso l'uso è proiettata su una dimensione dichiaratamente sociale e *intersoggettiva*, erede dell'antimentalismo di Wittgenstein.

logica intuizionistica (in origine risalente a Tarski), e dei modelli a stati cognitivi di Beth[90]. Tuttavia, la prospettiva più adeguata per discutere le implicazioni semantiche dell'intuizionismo è quella kripkiana a mondi possibili[91]. L'idea qui è che i modelli a mondi possibili siano situazioni conoscitive, o raffigurazioni del complesso delle nostre conoscenze, e che l'ordinamento dei mondi sia strutturato in modo da rappresentare lo sviluppo temporale del processo cognitivo stesso. Ciò si può ottenere, dal punto di vista formale, introducendo nel modello una relazione di accessibilità o alternatività fra mondi che abbia le proprietà formali di essere un preordine (riflessiva e transitiva), e assumendo che il dominio sia variabile ma con proprietà di *monotonicità*, ossia tale che se il mondo m_1 è accessibile a partire dal mondo m, il dominio di m è incluso in quello di m_1. Infine, l'ordinamento dei mondi (delle situazioni conoscitive) sarà un ordine lineare temporale discreto.

Intuitivamente, questo tipo di struttura semantica dovrebbe rendere l'idea dell'attività mentale-costruttiva del conoscere. A ogni tempo t, il nostro soggetto conoscente dispone di un corpo di *oggetti pensati*, rappresentati dal dominio in t. L'insieme degli enunciati veri in t, allora, è semplicemente la descrizione di uno stato della conoscenza del soggetto. Che la relazione di accessibilità sia un preordine, e che la struttura sia a dominî monotoni, significa che nulla di ciò che è stato acquisito nel processo di conoscenza viene "dimenticato", o perduto – il che psicologicamente significherebbe che il soggetto ha memoria perfetta (è dunque un individuo fortemente idealizzato). Come spiega Galvan in *Non contraddizione e terzo escluso*:

> La verità è relativizzata alle situazioni di conoscenza, che normalmente (cioè, se non si tratta di situazioni terminali – vale a dire corrispondenti a mondi dai quali non si può accedere a mondi diversi –) sono incomplete. Ciononostante, mano a mano che il processo conoscitivo avanza, avviene una sorta di accumulazione della verità. Tale processo di accumulazione è espresso dalla proprietà di monotonia.[92]

[90] Cfr. Van Dalen [1986], pp. 246 ss.
[91] Cfr. Kripke [1963a].
[92] Galvan [1997], p. 46.

Rispetto a strutture di questo tipo, disponiamo di prove di completezza per il calcolo intuizionistico. Tali strutture costituiscono anche controesempi ai lemmi logici rigettati dall'intuizionismo: paradigmaticamente, la doppia negazione forte e, appunto, (TND)[93]. Che il calcolo sia *completo*, nonostante l'"incompletezza" menzionata da Galvan, dipende appunto dall'interpretazione in mondi possibili intesi come stati di conoscenza.

Tutto ciò presenta alcune analogie con una certa interpretazione, peraltro piuttosto formale, del processo della coscienza fenomenologica hegeliana. Che il processo conoscitivo (il "divenire [...] del sapere" che "deve affaticarsi in un lungo itinerario", di cui la *Fenomenologia* è scienza)[94] sia un processo cumulativo in cui, in certo modo, nulla va perduto, potrebbe esprimere la concezione secondo cui nella dialettica l'*aufgehoben*, ciò che è "rabbassato a momento" o all'idealità, è insieme conservato e confermato in ciò in cui è passato, "ha ancora in sé la determinatezza da cui proviene" e "ha perduto soltanto la sua immediatezza"[95]. Ma, soprattutto, vi è un'interessante analogia con il punto di vista della semantica intuizionistica sul tema delle cosiddette *catene ottimali*. Una catena ottimale è una sequenza di mondi possibili (dunque, di stati conoscitivi) in relazione di accessibilità, che nel suo complesso realizza tutte le istanze del terzo escluso.

Se assumiamo una semantica di tipo "idealistico" quale quella intuizionistica, dato che l'ente intenzionale collassa su quello reale, il quale è appunto prodotto dal pensiero, possiamo ammettere oggetti *incompleti* o parzialmente *indeterminati*. Mostrerò nel paragrafo seguente che il tema della *determinazione completa* ha un ruolo piuttosto importante nelle osservazioni critiche di Hegel sul terzo escluso. Per il momento, il modo più semplice per intendere la cosa è dire che vi sono mondi possibili in cui, per alcuni oggetti a e alcune proprietà P, sia "$P(a)$" che "$\neg P(a)$" non sono valutate. Questa è la controparte semantica della cosiddetta *proprietà disgiuntiva*, che espri-

[93] Cfr. Van Dalen [1986], pp. 254-258.
[94] *Phän*. p. 21.
[95] *WL*, p. 100.

me il tratto saliente dell'intuizionismo dal punto di vista metalogico e che, nella sua formulazione speciale, suona:

$\vdash \alpha \vee \beta \Rightarrow \vdash \alpha$ o $\vdash \beta$.

Nel calcolo classico, il terzo escluso $\alpha \vee \neg\alpha$ vale anche se non abbiamo una prova né di α né di $\neg\alpha$. Ma, per gli intuizionisti, abbiamo una prova di $\alpha \vee \beta$ solo se costruiamo effettivamente una prova di α o una prova di β. Questa è una richiesta di tenore epistemologico. Per fare un tipico esempio intuizionistico: noi *non sappiamo* se nello sviluppo infinito del π occorra o meno una successione di quattro 7 – ma poiché tutto ciò che abbiamo è ciò che costruiamo nel pensiero, ciò vuol dire che π è indeterminato rispetto alla proprietà di numeri irrazionali esprimibile come: "x è contenente una sequenza di quattro 7 consecutivi nel proprio infinito sviluppo decimale". "Finora non si è ancora deciso nulla in proposito"[96], dice Wittgenstein nelle *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*.

E ciò dovrebbe accadere, per qualche $P(a)$, in tutti i mondi che non sono terminali in una catena ottimale – mondi in cui, potremmo dire con Hegel, la coscienza non si è ancora elevata a quel famoso "elemento del sapere assoluto", che è l'esito della *Fenomenologia*: il "sapere propriamente detto", che è anche il "puro concetto" della scienza, il termine del "lungo itinerario" in cui la coscienza deve affaticarsi[97]. Poiché una catena ottimale di mondi-stati conoscitivi include tutte le individuazioni del terzo escluso, e stante la proprietà conservativa di monotonicità, abbiamo un processo che si evolve verso una situazione ideale *completa*: come nota Galvan, "mentre la logica delle situazioni in processo è la logica intuizionistica, la logica della situazione finale è quella classica"[98]. La "situazione finale" sembra somigliare a quella in cui per Hegel si realizza il famoso "vero", che "è essenzialmente *Resultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità"[99]: la perfetta autotrasparenza dello spirito.

[96] Wittgenstein [1956], p. 182.
[97] Cfr. *Phän*, p. 21.
[98] Galvan [1997], p. 98.
[99] *Phän*, p. 15.

Nonostante simili analogie, un'interpretazione della dialettica hegeliana come teoria del significato non potrebbe senz'altro esser ricondotta al modello intuizionistico. Hegel avrebbe probabilmente qualificato il mentalismo costruttivistico degli intuizionisti come una forma di idealismo *soggettivo*: e cioè, qualcosa da cui egli si era emancipato fin dai tempi della *Differenz*. Qui Hegel sviluppa già la propria critica al pensiero della *Reflexion* nella forma dell'idealismo fichtiano, in cui "poiché l'identità non è ancora completamente passata nell'oggettività, la trascendentalità stessa è un opposto, il soggettivo. [...] La coscienza pura, l'identità del soggetto e dell'oggetto, stabilita come assoluta nel sistema, è un'identità soggettiva del soggetto e dell'oggetto"[100]. Ma, poi, nel "soggettivismo" sono compresi Kant, Jacobi, Bardili, Reinhold. Si salva solo Schelling: la critica del suo idealismo oggettivo nella forma di sistema dell'identità, com'è noto, arriverà nella *Fenomenologia*.

Esistono anche osservazioni dirette di Hegel sulla concezione della dimostrazione matematica come costruzione del suo oggetto – idea che egli riconduce direttamente all'ispiratore di Brouwer, ossia a Kant, e alla nozione di sintesi *a priori*. Il § 231 dell'*Enciclopedia* ricorda infatti che "per opera di Kant fu messa in voga l'idea, che la matematica *costruisca* i suoi concetti". Qui "l'oggetto è una relazione sintetica di determinazioni *distinte*: – un *teorema*", e "la mediazione stessa, da cui risulta la necessità di quella relazione pel conoscere, è la *prova*". Anche se "c'è qui bene, in fondo, un'oscura rappresentazione dell'*idea*, dell'unità del *concetto* e dell'*oggettività*, come anche del carattere concreto dell'idea", tuttavia secondo Hegel "quel giuoco del cosiddetto costruire è ben lungi dal rappresentare questa *unità*, che è solo il concetto come tale"[101].

Nel secondo capitolo dell'ultima sezione della grande *Logica*, dedicato all'idea teoretica, Hegel afferma che nella procedura dimostrativa matematica:

> Le determinazioni da mediare si debbono, senza il concetto del nesso, prender da qualche parte, come un materiale anticipato da servire all'impalcatura

[100] *Diff.* pp. 38-39.
[101] *Enz.* pp. 208-209.

> della dimostrazione. Questa preparazione è la *costruzione*. [...] La dimostrazione contiene, come si è detto, la mediazione di quello che nel teorema è enunciato come unito. Solo per questa mediazione tal collegamento appare come necessario. Come la costruzione per sé è senza la soggettività del concetto, così la dimostrazione è un'*operazione soggettiva senza oggettività*.[102]

Ma la ragione decisiva per cui il modello intuizionistico è da rigettare dal punto di vista dialettico è che esso non fornisce una risposta alla domanda: *perché* occorre che la conoscenza si sviluppi (e, al limite, si sviluppi fino a realizzare tutte le istanze del terzo escluso)? Rispondere a questa domanda significa indicare la necessità di passare da un mondo possibile (da uno stato cognitivo) a un altro. Per Hegel, naturalmente, la necessità deve essere immanente al processo: deve essere "l'andamento della cosa stessa", perché "è il contenuto in sé, la dialettica che il contenuto ha in lui stesso, quella che lo muove"[103].

È peculiare della posizione hegeliana l'idea che qualunque stato cognitivo finito vada necessariamente superato, e la necessità deve avere a che fare con una qualche *contraddizione* della quale liberarsi. Qui, la disinvolta convinzione (o la fiducia) di Hegel, che si possa giungere al concetto o elemento del sapere assoluto, e che anzi la *Fenomenologia* sia addirittura "la *deduzione* di tal concetto"[104], è irrilevante. Il punto essenziale è che una teoria di tipo dialettico dovrebbe avvertire qualunque situazione, in cui vi sono oggetti non completamente determinati rispetto alla totalità delle proprietà, come superabile per una necessità immanente, dialettica. E questa, come sappiamo, è la necessità del superamento della contraddizione. Mancando una deduzione di questa necessità, lo sviluppo temporale delle strutture semantiche-cognitive sottostanti alla logica intuizionistica, dal punto di vista di Hegel, sarebbe con ogni probabilità un procedere estrinseco o, nel lessico hegeliano, una "riflessione esterna".

3.2 *Principio di determinazione completa*

Per comprendere le osservazioni hegeliane sulla legge del terzo escluso, occorre aver presente anche la nozione kantiana di *determi-*

[102] *WL*, pp. 921-922, corsivo mio.
[103] *WL*, p. 37.
[104] *WL*, pp. 30-31, corsivo mio.

nazione completa, che in questo contesto è il bersaglio privilegiato di Hegel. Nella sezione della *Dialettica trascendentale* della prima *Critica*, intitolata *Dell'ideale trascendentale*, Kant distingue fra principio di determinabilità e principio di determinazione completa (d'ora in poi: (DC)):

> Ogni concetto, rispetto a ciò che non è contenuto in esso, è indeterminato e sottostà al principio della determinabilità [*Grundsatze der Bestimmbarkeit*]: che solo uno di ogni due predicati opposti contraddittori gli può convenire; il quale principio si fonda sul principio di contraddizione, e quindi è un semplice principio logico, che astrae da ogni contenuto della conoscenza, e non bada se non alla forma logica di essa. Ma ogni cosa, per la sua possibilità, sottostà ancora al principio della determinazione completa [*Grundsatze der durchgängigen Bestimmung*] in forza del quale [DC (1)] *di tutti i possibili predicati delle cose, in quanto essi sono paragonati coi loro opposti, gliene dee convenire uno*. [...] La proposizione: [DC (2)] *ogni esistente è completamente determinato*, significa non soltanto che di ogni paio di predicati dati, opposti tra loro, ma anche [DC (3)] *di tutti i predicati possibili, gliene spetta sempre uno*.[105]

Appaiono tre formulazioni di (DC). La prima afferma che (1) (a ogni cosa) conviene uno di tutti i possibili predicati delle cose, in quanto sono paragonati con i loro opposti. La terza afferma che (3) (a ogni esistente) spetta sempre uno di ogni paio di predicati opposti, fra tutti i predicati possibili. La seconda è dichiarata equivalente ("significa... che...") alla terza e, quindi, alla prima. Ma essa afferma: (2) ogni esistente è completamente determinato. Ciò significa che la *determinazione completa* del significato si identifica con il convenirgli di uno di ogni paio di predicati opposti contraddittori, fra tutti i predicati possibili.

La differenza fra principio di determinabilità e principio di determinazione completa è che, mentre il primo è una legge logica meramente formale, il secondo è un principio della logica trascendentale, ossia di una logica che ha contenuto, anche se un contenuto *a priori* (forse oggi diremmo che appartiene non alla mera sintassi, ma alla semantica). Perciò, Kant ci avvisa che (DC) "non riposa soltanto sul principio di contraddizione", perché "oltre [che] il rapporto di due predicati contrari" concerne "ciascuna cosa in rapporto

[105] Kant [1781], p. 368, corsivi miei.

alla possibilità tutta, come il complesso di tutti i predicati delle cose in generale". (DC) esprime "l'idea dell'insieme di ogni possibilità", è "il principio della sintesi di tutti i predicati", che costituiscono la "materia per ogni possibilità" – oggi diremmo: la totalità dei mondi possibili[106].

L'idea, peraltro, era già stata anticipata dal grande antesignano della semantica a mondi possibili, cioè da Leibniz, allorché affermava che la sostanza individuale – il τόδε τι di Aristotele – è un "essere completo", ossia ha un *concetto compiuto*[107]. Il concetto di un qualunque individuo possibile x è compiuto (Kant direbbe: x è completamente determinato) nel senso che in esso – secondo Leibniz – è contenuta una risposta alla domanda: "x ha P oppure non-P?", per ogni proprietà P.

4. *Il senso della critica hegeliana a non contraddizione e terzo escluso*

Ora che abbiamo piazzato tutte le pedine, vediamo quale potrebbe esser stata l'autentica insoddisfazione di Hegel nei confronti delle leggi di non contraddizione e terzo escluso – un'insoddisfazione che, secondo quanto ci si poteva aspettare, *non* implica affatto che la dialettica hegeliana sia una negazione di (NC) o di (TND).

Ho sostenuto che l'insofferenza di Hegel per la formulazione astratta che il *Verstand* dà delle leggi logiche ha a che fare con le

[106] *Ibid.*, pp. 368-369.

[107] Cfr. Leibniz [1686], p. 79. Secondo Mugnai, che ha studiato a fondo la cosa (cfr. Mugnai [1992], Mugnai [2001]), in Leibniz vi sarebbero in realtà due accezioni di *concetto compiuto*: (a) un'accezione ristretta, che comprende tutte le proprietà della sostanza, ma non direttamente le relazioni fra quella e altre sostanze, e che è il principio di individuazione della sostanza stessa; (b) un'accezione ampia, la quale invece esige il riferimento alle altre sostanze, di cui la sostanza ha bisogno perché risultino le relazioni. Ma il motivo per cui l'accezione ristretta è sufficiente a individuare la sostanza è che, conformemente a una tradizione di origine scolastica, Leibniz ritiene che i fondamenti intrinseci delle relazioni siano le proprietà o modificazioni inerenti alla sostanza o intra-monadiche, che sono appunto incluse nel concetto completo in senso stretto. Indebolendo poi ulteriormente lo statuto ontologico delle relazioni rispetto alla scolastica, Leibniz sembra sostenere che la relazione sia un ente di ragione: una *denominatio extrinseca*, ma – poiché non vi sono per Leibniz denominazioni *puramente* estrinseche – *cum fundamento in re*: il fondamento essendo appunto le determinazioni interne alla sostanza.

esigenze *espressive* della dialettica. Noi sappiamo dal cap. 6 che la cosa dal punto di vista della nostra teoria dialettico-olistica è determinata solo in quanto le proprietà che se ne predicano sono a loro volta determinate, cioè stanno in rapporto di implicazione o di esclusione modalmente forte con altre proprietà – quel tipo di rapporto implicativo-esclusivo che è espresso dai postulati di significato ("der t_1 ist (der) t_2") su cui lavora la dialettica hegeliana. E in particolare, per Hegel i nessi che forniscono un contenuto determinato sono quelli di negazione determinata, di differenza escludente. L'affermazione che Cesare è necessariamente un uomo – ossia che il cadere sotto il concetto *uomo* affetta le condizioni di identità di Cesare – come dice Wiggins "si fonda [...] sul fatto che Cesare è tale che è impossibile immaginare che egli abbia un qualunque attributo o proprietà sortale *esclusiva* del suo essere un uomo"[108].

Ora, la relazione di esclusione reciproca o negazione determinata è appunto ciò che la concezione *formalistica* di (NC) non può esprimere; ma è l'essenza stessa della concezione *concreta* della non contraddizione. Come ha affermato Brandom:

> Una proprietà essenziale che definisce la negazione è l'escludenza codificata nel principio di non-contraddizione: *p* esclude *non p*, essi sono *incompatibili*. Per Hegel *questa escludenza è l'essenza della negazione*. [...] In un senso concettualmente denso intendo affermare che Hegel, lungi dal rigettare la legge di non-contraddizione, la radicalizza e la colloca al centro stesso del suo pensiero. [...] Hegel può quindi respingere il principio meramente *formale* [ossia la concezione semanticamente *astratta* di (NC)], nel senso che *non la considera come un'espressione adeguata della relazione cruciale di negazione determinata*.[109]

Criticando (la comprensione intellettualistica o semanticamente astratta di) (NC), Hegel allora non sta affermando l'esistenza di oggetti contraddittori, che godono e non godono di qualche proprietà. Ma poi (e oltre Brandom), lo stesso discorso vale per la legge del terzo escluso.

[108] Wiggins [1980], p. 120. Quest'idea essenzialista è stata spesso accusata di essere una forma di concettualismo o idealismo (cfr. Unwin [1984]) – cosa che, naturalmente, per Hegel non sarebbe stata affatto un'"accusa".

[109] Brandom [2003], p. 249 e nota 3, corsivi miei.

In certo modo, l'opportunità di interpretare la dialettica come una semantica conforme a (TND) segue già semplicemente dal fatto che il discorso di Hegel, come si è detto nella prima parte del libro, è senz'altro fedele al principio di bivalenza. È cioè fedele all'idea che per ogni α vale:

(PB) $V(\text{“}\alpha\text{”}) \vee V(\text{“}\neg\alpha\text{”})$.

E anche se – quali che fossero le speranze di Quine[110] – bivalenza e terzo escluso non sono certo la stessa cosa, se accettiamo quello che i logici chiamano *principio di riflessione*:

(PR) $V(\text{“}\alpha\text{”}) \rightarrow \alpha$,

ossia l'idea del tutto intuitiva che se "la neve è bianca" è vero allora che la neve è bianca, il terzo escluso segue per logica da (PB) e (PR).

Ho legato (TND) all'istanza kantiana della determinazione completa. Ora, nella grande *Logica*, Hegel ironizza proprio contro la concezione formalistica del (TND), perché è una concezione che *intende* esprimere questa determinatezza completa della cosa, ma non riesce a fare ciò che intende; esattamente come la concezione formalistica o semanticamente astratta dell'identità, secondo quanto abbiamo visto, *intende* dire che la cosa è determinata, è un qualcosa, ma non riesce a fare ciò che intende.

Hegel afferma che (TND) è un "principio importante", appunto perché il suo senso speculativo consiste nell'idea che "tutto è un opposto determinato". Nulla a che fare, dunque, con un *rifiuto*. Ciò di cui Hegel si lamenta, invece, è che nella logica dell'intelletto il principio "*non* suole essere inteso in *questo* senso"[111]. Al contrario:

> Ordinariamente [il (TND)] non deve significare altro, se non che di tutti i predicati conviene ad una cosa o questo predicato stesso, oppure *il suo non essere*. L'opposto qui vuol dir semplicemente la mancanza o meglio l'*indeterminatezza*.[112]

[110] Che critica il "tentativo estremo e disperato di prendere in considerazione la fantastica tesi di Aristotele che 'È vero che p o q' sia una condizione insufficiente per 'È vero che p o è vero che q'" (Quine [1966], pp. 92-93).

[111] *WL*, p. 489, corsivi miei.

[112] *Ibid.*, corsivi miei.

L'insufficienza è dovuta al fatto che si formula il (TND) dicendo: "*A* o non-*A*", ma il "non-*A*" è inteso come "il non essere" di *A*, ossia il generico contraddittorio: quell'opposto che è "la mancanza", "l'indeterminatezza": dunque non un'autentica *negazione determinata*.

Gli esempi di Hegel chiariscono molto bene che egli ha presente proprio quella determinazione olistica delle proprietà attraverso nessi di incompatibilità intensionale, che in questa concezione del (TND) resta inespressa:

> Se si prendano le determinazioni dolce, verde, quadrato (e si debbon prendere tutti i predicati), e poi si dica dello spirito ch'esso è o dolce oppure non dolce, verde oppure non verde etc., questa è una volgarità che non mena a nulla. La *determinatezza*, il *predicato* vien riferita a qualcosa; *il qualcosa è determinato*, dice quel principio; ora un tal principio deve essenzialmente contenere che la determinatezza si determini più strettamente, diventi cioè determinatezza in sé, opposizione. Ma invece quel principio, nell'accennato senso volgare, non fa che passare dalla determinatezza al *suo generico non essere*, torna cioè indietro all'indeterminatezza.[11]

Il "generico non essere", ossia la negazione formale di un certo predicato, ad esempio "$\neg P(x)$", è come abbiamo visto nel cap. 6 un'astrazione da tutte le relazioni di negazione determinata che un concetto intrattiene, con gli altri concetti determinati a cui è più concretamente opposto: è il (e *solo* il) *minimo* incompatibile con quel concetto. I generici contraddittori di concetti dati, come non-*verde*, non-*dolce* ecc., sono il minimo incompatibile con quei concetti. Ma la concezione formalistica di (TND) si arresta a questi minimi incompatibili, e così "torna indietro all'indeterminatezza", e manca il proposito essenziale della *Vernunft* speculativa: esplicitare ed esprimere la determinatezza del mondo in quanto articolato in relazioni di negazione determinata.

In modo del tutto analogo, nel § 119 dell'*Enciclopedia*, Hegel protesta contro la tradizionale "dottrina dei concetti contraddittori", in cui "l'un concetto è, per es., l'azzurro [...] l'altro il *non-azzurro*", e si vuole che questo non-*azzurro* non sia un negativo determinato, "per es. *giallo*, ma dev'esser ritenuto come soltanto l'astratto-negativo". Non a caso, Hegel richiama contro questa dottrina tradizionale il fon-

[11] *Ibid.*, corsivi miei.

damentale principio dialettico della *bestimmte Negation*, ribadendo come invece "il negativo in se stesso sia molto positivo", e come ciò sia implicito nell'idea che "l'opposto a un altro è il *suo* altro"[114].

È proprio qui che Hegel svolge la sua critica all'idea kantiana della determinazione completa:

> La vacuità dell'antitesi dei cosiddetti concetti contraddittori ha la sua piena manifestazione nella formula, per così dire, grandiosa, di una legge universale, per la quale, di *tutti* i predicati così contrapposti, *ad ogni cosa* l'uno spetta e l'altro no: onde lo spirito è bianco o non bianco, giallo o non giallo, e così via all'infinito.[115]

Se vale quanto detto finora, protestando contro (DC) Hegel nega che l'individuazione abbia a che fare con coppie di contraddittori della forma *A*/non-*A*. Perché, come ormai ben sappiamo, per Hegel, "non-*A*" ("non bianco", "non dolce", "non uomo") non esprime in linea di principio un *concetto*, bensì solo una vuota astrazione. Poiché il "negativo di un concetto" *A*, nel senso del suo generico contraddittorio non-*A*, non è sua volta un concetto determinato, arrestarsi all'opposizione fra *A* e non-*A* nella nostra comprensione concettuale del mondo equivale all'impossibilità di avviare qualsiasi procedura di individuazione ontologico-semantica, perché le cose sono determinate in quanto *non* istanziano qualche proprietà *determinata* – ossia esistono proprietà *concrete* di cui non godono.

Quello che, come anticipavo nel primo capitolo (e come vedremo meglio nel capitolo seguente), è indifendibile in Hegel, è la pretesa che il generico contraddittorio di un concetto si specifichi *motu proprio* in un opposto sempre più determinato di quel concetto, e per ragioni puramente *logiche*. Al contrario, come abbiamo visto, è solo perché l'opposizione in gioco è *già* una relazione di negazione determinata con altri concetti determinati, che si può pensare, via astrazione, il generico contraddittorio di un certo concetto come il minimo incompatibile. Tuttavia il postulato di significato in cui si dice che se qualcosa cade sotto *uomo*, allora non può cadere sotto *oviparo*, ossia un frammento *della teoria* associata a "uomo", e in cui se ne determinano condizioni e conseguenze di applicazione, non è stabilito *a prio-*

[114] *Enz*, p. 130.
[115] *Enz*, p. 131.

ri e per un "andamento irresistibile e puro". La determinatezza di quell'opposizione è espressa utilizzando il lessico logico (quantificatori, negazione e condizionale), ma consiste in assunzioni sul lessico *descrittivo,* ossia appunto in postulati di significato forniti dalle nostre teorie condivise: postulati rivedibili e che, come vedremo nel capitolo seguente, possono entrare in conflitto fra loro.

5. *Concetto e oggetto*

Abbiamo, dunque, qualche buona ragione per rigettare l'idea che, nella sua trattazione delle determinazioni della riflessione, Hegel si mostri come un negatore ingenuo e indiscriminato delle "leggi del pensiero". Avendo discusso brevemente la posizione hegeliana sugli indiscernibili, in conclusione di questo capitolo vorrei trattare di un altro errore logico-semantico che – nonostante apparenze contrarie – secondo me Hegel *non* commette.

Sappiamo che per la dialettica l'individuazione ha a che fare con l'attribuzione di proprietà espressa nell'enunciato, e che – sulla base dell'interpretazione che cerco di proporre – Hegel sostiene una forma di essenzialismo per cui le proprietà necessarie affettano le condizioni di identità dell'oggetto, secondo una prospettiva non troppo distante da quella delle odierne teorie dei concetti sortali. Tuttavia, se i concetti che un oggetto istanzia fossero ritenuti sufficienti a una completa individuazione dell'oggetto *nel senso che* risolverebbero il suo essere, la dialettica hegeliana potrebbe sottostare alla critica opposta da Kant a Leibniz e a (IDI) (un principio verso cui Hegel mostra, come abbiamo visto, una buona disposizione): critica che imputa la confusione di concetti e oggetti, e rivendica l'impossibilità di risolvere gli oggetti interamente nei concetti che istanziano. Nelle pagine che seguono, cercherò allora di mostrare che Hegel – questo sostenitore dell'"unità di concetto e oggetto", o del fatto che "la natura di ciò che è, è di essere, nel proprio essere, il proprio concetto"[116] – non *confonde* tuttavia gli oggetti con i loro concetti individuali[117].

[116] *Phän.* p. 47.

[117] Questo genere di confusione, fra l'altro, secondo Kripke riguarda certe immagini fuorvianti sull'apparato dei mondi possibili, quali l'identificazione della "coincidenza

5.1 *Proprietà e relazioni*

Ciò può essere esaminato abbastanza agevolmente, da un punto di vista logico, introducendo nella storia che ho descritto finora la questione delle *relazioni*. Nel caso di Leibniz, si tratta di una *vexata quaestio*. Secondo la famosa tesi Russell-Couturat, la vera origine dell'ontologia della sostanza come monade includente tutti i suoi predicati (la "fiaba fantastica", diceva Russell) risiederebbe nel fatto che Leibniz considerava solo la forma enunciativa a soggetto-predicato classica: non conosceva le risorse della predicazione poliadica, fornite dalla moderna teoria delle relazioni, e indisponibili alla logica tradizionale (di qui l'incapacità di questa a rendere conto delle relazioni asimmetriche, che invece sono così importanti in matematica)[118].

Il sottinteso delle argomentazioni sull'origine logica del concetto di sostanza-monade, mi pare, è che l'ontologia tradizionale (di Leibniz, ma forse non solo) non è in grado di reggersi sulle sue gambe, sicché per darle consistenza occorre ricondurla a qualcos'altro. Se dunque Leibniz avesse avuto a disposizione una logica delle relazioni, anche la sua metafisica sarebbe stata diversa. Intorno a questo dibattuto argomento, vorrei solo far osservare che, alla luce della logica contemporanea, il problema del dualismo proprietà/relazioni tende a sfumare. Ad esempio, se riteniamo che i predicati a n posti esprimano intensionalmente funzioni n-arie da mondi possibili a insiemi, possiamo applicare procedure che riportino le funzioni n-argomentali alle funzioni a un argomento – ad esempio, esiste la tecnica di *schönfinkelizzazione*, il cui uso è addirittura sistematico nella semantica a mondi possibili di Montague. La *schönfinkelizzazione* consente, data ad esempio una funzione binaria $f(x, y)$, di porla come un'applicazione al solo y di una funzione parametrica in x, $f_x(y)$.

di concetti individuali con l'identità tra individui" (Kripke [1972], p. 9), o l'idea sottostante alla *counterpart theory* di un insieme di condizioni necessarie e sufficienti puramente qualitative per l'identità attraverso mondi possibili, in cui "è sparito ogni riferimento a oggetti in quanto contrapposti alle qualità" (p. 53).

[118] "La distinzione di verso, cioè la distinzione fra una relazione asimmetrica e la sua inversa, è dunque una cosa che la teoria monistica delle relazioni è assolutamente incapace a spiegare. [...] Quando si tratta dell'ordine, tutto dipende dall'asimmetria e dalla differenza di verso, ma questi due concetti sono incomprensibili per la logica tradizionale" (Russell [1903], pp. 323-324).

La stessa procedura è facilmente estendibile a qualunque funzione n-aria $f(x_1, ..., x_n)$.

Ai nostri scopi, potrebbe bastare l'introduzione di un principio (in realtà, uno schema di princìpi) che riconduca le relazioni a proprietà, "pressando" per così dire tutte le note determinanti gli oggetti, e quindi anche le relazioni ad altri oggetti, nel predicato, ad esempio come segue.

Potremmo cominciare con l'ammettere *diverse* possibili analisi logiche del medesimo enunciato. Ad esempio, sia "$P(a, b)$" un enunciato relazionale, che dice che Andrea è padre di Bruno. Riprendiamo l'istanza freghiana dell'analisi sostituzionale di cui si diceva nel cap. 5, e aggiungiamo che in "$P(a, b)$" possiamo isolare come *pattern* non solo l'espressione "$P(x, y)$", che esprime la relazione *esser padre di*; ma anche "$P(x, b)$", che esprime il concetto *padre di Bruno*, sotto cui cade Andrea; e "$P(a, x)$", che esprime il concetto *figlio di Andrea*, sotto cui cade Bruno. Da "$P(a, b)$" possiamo dunque isolare (1) un predicato degli x, per cui vale $P(x, b)$, e (2) un predicato degli x, per cui vale $P(a, x)$.

Questa era anche la posizione di Frege nell'*Ideografia*. L'esempio è "Catone uccise Catone", e, a detta di Frege, (1) se pensiamo sostituibili entrambe le occorrenze di "Catone" otteniamo un "x uccise x"; (2) se pensiamo sostituibile solo la prima occorrenza, otteniamo un "x uccise Catone"; (3) se solo la seconda, un "Catone uccise x". Ora i tre *pattern* esprimono tre concetti diversi, ossia (1) *suicida*, (2) *uccisore di Catone*, (3) *vittima di Catone*[119].

Generalizzando, data una relazione binaria R varranno allora:

(R1) $\exists X \forall x(X(x) \leftrightarrow R(x, y))$

(R2) $\exists X \forall x(X(x) \leftrightarrow R(y, x))$.

Generalizzando ancora, data una relazione n-aria R varrà il seguente principio di conversione delle relazioni in proprietà (RP):

(RP) $\exists X \forall x(X(x) \leftrightarrow R(y_1, ..., y_n))$

[119] Cfr. Frege [1879], pp. 126-127.

dove x sia una delle $y_1, ..., y_n$[120]. Una procedura del genere seguirebbe lo spirito della posizione hegeliana. Le cose sono determinate predicativamente e individuate dai concetti che istanziano di necessità, ma alla determinazione delle cose concorrono senz'altro anche alcune loro relazioni ad altre cose. Ad esempio, nella trattazione, cui ho già fatto riferimento nel capitolo precedente, della "cosa e le sue proprietà" nella dottrina dell'essenza, Hegel afferma:

> Una cosa ha delle proprietà. Queste sono in primo luogo le sue determinate relazioni ad altro; la proprietà si ha soltanto come una maniera di condursi reciproca [...]. Una cosa ha la proprietà di produrre in altro questo o quello, e di estrinsecarsi nella sua relazione in una maniera sua particolare. Mostra questa proprietà solo a condizione di una corrispondente costituzione dell'altra cosa.[121]

Supponiamo ora che le cose siano individuate dalle loro proprietà e relazioni, *nel senso che* tali proprietà e relazioni, costituenti i loro concetti individuali, *risolvono* in sé gli oggetti. Se $\{F_1(x), ..., F_n(x)\}$ esprime una specie di aggregato di proprietà che, costituendo un concetto individuale, fornisce una descrizione qualitativa completa di un qualche a, potrebbe valere qualcosa come:

$$a =_{df} \iota x\{F_1(x), ..., F_n(x)\}$$

dove "ιx" è un descrittore ("l'unico x, tale che..."). Siccome *definire est eliminare*, avremmo semplicemente fatto sparire l'oggetto a nel

[120] Ho ripreso pari pari tutta questa formalizzazione da *La nozione hegeliana di contraddizione da correlazione*, un articolo di Sergio Bernini in cui il problema qui in discussione è trattato con grande originalità (cfr. Bernini [1982], pp. 307ss). Un'altra trattazione della cosa si sarebbe potuta avere introducendo il λ-operatore, governato da uno schema d'assiomi del tipo $\lambda x\alpha[t] \leftrightarrow \alpha[x/t]$, e associando, ad esempio, a una relazione diadica $R(a, b)$ (es. "a è padre di b") le proprietà $\lambda xR(x, b)$ ("la proprietà che un x ha esattamente se x è padre di b") e $\lambda xR(a, x)$ ("la proprietà che un x ha esattamente se x è figlio di a"). Barth ha sostenuto che ciò avrebbe un qualche fondamento nel discorso hegeliano, il quale potrebbe esser visto come "un embrionale [...] tentativo di formare e trattare λ-astrazioni" (Barth [1981], p. 57). Ho preferito la sistemazione di Bernini per evitare complicazioni formali e privilegiare, al solito, la comprensibilità intuitiva. Naturalmente, l'applicazione indiscriminata di procedure come la λ-astrazione – sorretta dall'idea che qualsiasi condizione espressa da un predicato debba individuare un'*autentica* proprietà – è una procedura del tutto problematica, per ragioni che hanno a che fare con cose come il paradosso di Russell. Su queste complicazioni, tuttavia, possiamo qui sorvolare.

[121] *WL*, p. 546.

suo concetto individuale, inteso appunto come un aggregato logico della totalità delle proprietà istanziate da a[122]. Questa posizione ha un suo analogo nelle "teorie dei fasci" dell'ontologia contemporanea, secondo cui gli individui sono aggregati o fasci di proprietà. Non a caso, si tratta di teorie che, tipicamente, difendono (IDI), l'identità degli indiscernibili.

Se ora consideriamo l'aggregato di proprietà in cui a dovrebbe risolversi, certamente qualcuna fra le $F_1(x)$, ..., $F_n(x)$ sarà una relazione n-aria, o il *verso* o il *recto* di una relazione n-aria, che è stata tradotta in proprietà mediante (RP). Ad esempio, se a è in relazione R a b, a R corrisponderanno due proprietà (siano G e H) per le quali si avrà:

$$G(x) \leftrightarrow R(x, b)$$
$$H(x) \leftrightarrow R(a, x)$$

e dovranno figurare nell'ambito dei rispettivi descrittori:

$$a =_{df} \iota x\{... , G(x), ...\}$$
$$b =_{df} \iota x\{... , H(x), ...\}$$

ossia:

$$a =_{df} \iota x\{... , R(x, b), ...\}$$
$$b =_{df} \iota x\{... , R(a, x), ...\}.$$

"Nell'una determinazione sta il suo opposto", dice Hegel nella terza Nota del capitolo sulle determinazioni della riflessione: "Il padre è l'altro del figlio, e il figlio l'altro del padre, e ciascuno è soltanto come questo altro dell'altro; e in pari tempo l'una determinazione è solo relativamente all'altra"[123].

Come dicevo, Hegel sembra spesso inclinare verso una risoluzione delle cose in concetti, intesi come agglomerati di proprietà. Ad esempio, tutto il capitolo dedicato alla nozione di *esistenza*, nella se-

[122] "In tal modo i singoli oggetti *spariscono* a totale favore delle loro descrizioni concettuali" (Bernini [1982], pp. 307-308).

[123] *WL*, p. 492.

zione della dottrina dell'essenza della grande *Logica* che tratta la categoria dell'*apparenza*, sembra prospettare una tale risolvibilità completa degli oggetti:

> La determinatezza per cui una cosa è soltanto questa cosa risiede unicamente nelle sue proprietà. La cosa si distingue per mezzo delle proprietà dalle altre cose, poiché la proprietà è la riflessione negativa e il distinguere; la cosa ha quindi solo nella sua proprietà, in lei stessa, la sua differenza dalle altre cose. [...] Il vero essere in sé è l'essere in sé nel suo esser posto; questo è la proprietà. Con ciò la forma di cosa è passata nella proprietà. [...] Le cose stesse cadon quindi solo in questa continuità che è la proprietà e spariscono come estremi sussistenti che abbiano una esistenza fuor di questa proprietà. La proprietà che doveva costituire la relazione degli estremi per sé stanti, è quindi il per sé stante stesso. Le cose all'incontro sono l'inessenziale. Sono un essenziale solo come la riflessione che in quanto si distingue si riferisce a sé; ma questo è la proprietà.[124]

5.2 *Circolo vizioso*

Vediamo ora quale difficoltà di base nasconda questa procedura. Se l'oggetto *a* è *eliminabile* a favore del suo concetto, inteso come l'aggregato o l'insieme di tutte le proprietà e relazioni *n*-arie (eventualmente, come il sottoinsieme delle proprietà e relazioni *necessarie* o *interne*, ossia che affettano le condizioni d'identità di *a*), sorge il problema che, com'è manifesto *ad oculos*, $\iota x\{\ldots, R(x, b), \ldots\}$ include in sé il riferimento a *b*, il quale, a sua volta, essendo $\iota x\{\ldots, R(a, x), \ldots\}$, include in sé il riferimento ad *a*. Si tratta, tipicamente, di quelle situazioni alle quali, come ormai ben sappiamo, la dialettica sembra indulgere tanto frequentemente: *a* è definito, direbbe Russell, come una di quelle "totalità illegittime" (nel caso, una totalità di proprietà e relazioni *n*-arie ricondotte a proprietà mediante (RP)) che includono membri definibili a loro volta solo in riferimento alla totalità medesima. La circolarità viziosa qui evidenziata era già stata intuita da alcuni interpreti tradizionali di Hegel[125].

Cercherò di argomentare che Hegel non è tuttavia caduto in questo genere di circolo vizioso. Vi è infatti qualche ragione a favore

[124] *WL*, pp. 549-550.
[125] Ad esempio Merker [1961], p. 358 nota; Landucci [1978], pp. 23-24.

dell'ardita tesi secondo cui Hegel, pur dichiarando ovunque che tutto è *Begriff*, che "ogni cosa è un giudizio" ecc., *non* ha sostenuto la mera *dissoluzione* logico-dialettica dell'oggetto nel suo concetto, incappando in una confusione di concetto e oggetto (quel genere di confusione che si manifesterebbe nell'eliminare tramite definizione il secondo a favore del primo). Invece, il filosofo tedesco ha sostenuto che, in quanto non si trattano le cose come *bare particulars*, bensì come oggetti *che* istanziano concetti, che hanno proprietà necessarie ecc., gli oggetti possono tuttavia "sporgere" semanticamente rispetto alle proprietà e alle relazioni stesse che intrattengono con altri oggetti[126]. In questo senso, Hegel sottoscriverebbe le affermazioni di Kripke:

> Nego che un particolare non sia altro che un "fascio di proprietà", qualunque cosa ciò significhi. Se una qualità è un oggetto astratto, un fascio di qualità è un oggetto con un grado ancora maggior di astrazione, non un particolare. I filosofi sono approdati alla conclusione contraria attraverso un falso dilemma; si sono chiesti: stanno questi oggetti *dietro* il fascio di qualità ovvero essi *non sono altro* che il fascio stesso? Né l'uno né l'altro; questa tavola è di legno, marrone, nella stanza ecc. Ha tutte queste proprietà e non è una cosa senza proprietà che sta dietro ad esse; ma non perciò essa va identificata con l'insieme, o "fascio", delle sue proprietà, né con il sottoinsieme delle sue proprietà essenziali.[127]

Avremo qui, dunque, un senso più articolato della hegeliana "unità di concetto e oggetto" ovunque affermata; un senso, per cui questa non si presenta né come indistinzione dei due, né come risolvibilità-eliminabilità dell'oggetto individuale. Hegel afferma l'"unità di con-

[126] Secondo Bernini "gli oggetti non sono più *eliminabili* a favore delle loro determinazioni concettuali, e ciò perché quelle determinazioni contengono necessariamente il riferimento esplicito agli oggetti. Mai dunque il nostro *A* [*scil.* lo *a* del mio discorso] potrà *esser posto* come l'oggetto per cui valgono i concetti tali e tali, ma, più semplicemente, *risulta essere* l'oggetto per cui valgono quei concetti. Lo stesso dicasi di *B* [*scil. b*]. Se ne ricava che i concetti, pur indispensabili per l'esauriente identificazione di *A* e *B*, lasciano sempre ad *A* e *B* un po' di spazio ove ciascuno di essi se ne possa stare separato dalla questione del suo "essere", del dire esattamente ciò che esso è. [...] D'altra parte *A*, senza il suo riferimento a *B*, mancandogli una delle sue note caratteristiche, sarebbe qualcos'altro. Lo stesso vale per *B*. Anzi, *in tanto* è venuta a generarsi quella circolarità che ci obbliga a concludere che *A* e *B* mantengono una loro autonomia rispetto alla loro dimensione concettuale, *in quanto* *A* e *B* sono concettualmente connessi" (Bernini [1982], p. 309).

[127] Kripke [1972], pp. 53-54.

cetto e oggetto", *perché* – come abbiamo già cominciato a vedere nel cap. 5 – afferma che ci può essere una sostanza individuale, una cosa determinata, se e solo se l'oggetto non è un atomo "aconcettuale".

5.3 *"Das Gerüst der Welt"*

Non si può negare che Hegel si lamenti spesso di quanto la logica ordinaria, in quanto logica dell'intelletto, sia vuota di contenuto. La scissione del pensiero dall'oggetto, ovvero l'opposizione della coscienza – "sapere di cose oggettive in contrapposizione a se stessa, e di se stessa in contrapposizione a quelle"[128] – è per Hegel il grande presupposto della logica formale. Il grande presupposto, cioè, è che "la materia del conoscere sussista già in sé e per sé quale un mondo bell'e compiuto al di fuori del pensiero". La logica, nella sua accezione tradizionale di scienza delle "leggi del pensiero", "non ha certo alcun contenuto del genere di quello che nella coscienza usuale val come realtà e come una vera cosa"[129]. Tutti abbiamo presenti le celebri pagine dell'*Enciclopedia* dedicate alla seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività, in cui Hegel, dopo aver lodato Kant per aver posto le determinazioni del pensiero, – i concetti – come costitutivi della stessa oggettività empirica, gli rimprovera tuttavia di non aver visto che la *totalità* dell'oggetto è in effetti concetto: sicché "l'intelletto o la conoscenza per mezzo di categorie è perciò impotente a conoscere le *cose in sé*". La cosa in sé, come abbiamo visto, è appunto "l'oggetto in quanto si astrae da tutto ciò che esso è per la coscienza"[130].

L'opposizione della coscienza è però superata nell'elemento del sapere assoluto che è l'esito della *Fenomenologia*, e "in quest'elemento si espandono ora i momenti dello spirito nella *forma della semplicità,* forma che sa il proprio oggetto come se stessa". Quando la forma è anche il contenuto assoluto, il momento è maturo per la "logica o filosofia speculativa"[131]. Un brano della *Logica* dice:

[128] *Phän*, p. 20.
[129] *WL*, pp. 23 e 29.
[130] *Enz*, pp. 53-54.
[131] *Phän*, p. 30. Ciò suppone la risoluzione, in senso essenzialmente conciliatorio, della questione del rapporto fra la *Fenomenologia* e la *Logica*, intorno alla quale, com'è

> Lungi quindi dall'esser formale, lungi dall'esser priva di quella materia che occorre a una conoscenza effettiva e vera, cotesta scienza ha anzi un contenuto che, solo, è l'assoluto Vero. [...] Solo nel suo concetto qualcosa ha realtà; in quanto è diverso dal suo concetto, cessa di esser reale, ed è un che di nullo. Il lato della palpabilità e del sensibile esser fuori di sé appartiene a questo lato nullo – dall'altro canto ci si può poi richiamare alle rappresentazioni stesse che son proprie della logica usuale. Si ammette cioè che le definizioni, p. es., non contengano già determinazioni da cader soltanto nel soggetto conoscente, ma contengano anzi quelle determinazioni dell'oggetto, che costituiscono la sua natura più essenziale e più propria.[132]

Sembra che non vi possa essere affermazione più inequivocabile, intorno alla riduzione dell'oggetto al concetto, come tratto essenziale della logica dialettica hegeliana. E i tre aspetti in cui si articola la relazione fra ragione e intelletto che costituisce la dialettica, come oramai ben sappiamo, sono "momenti di ogni atto logico-reale"[133]: il metodo è la struttura trascendentale dell'ente in quanto ente, è l'"andamento della cosa stessa"[134] ecc.

Eppure, Hegel ha dato anche una descrizione molto diversa della propria logica dialettica, dicendo che essa è "il regno delle ombre, il mondo delle semplici essenzialità libero da ogni concrezione sensibile"[135]. È il "regno delle ombre", perché le nozioni di *essere*, *essenza* e *concetto* sono "la base e la semplice impalcatura [*Gerüste*] interna delle forme dello spirito"[136]. Del reale, del "vero, che è l'intero", la logica coglie solo l'*armatura* iniziale, l'impalcatura niente affatto rivestita di tutta la sua concretezza. Perciò nel § 19 dell'*Enciclopedia*, dopo aver sostenuto che la logica è in un certo senso la disciplina più difficile perché ha a che fare con "astrazioni pure", Hegel afferma che, in un altro senso, è la disciplina più facile, perché "il suo conte-

noto, si è sviluppato un enorme dibattito fra gli studiosi di Hegel (si può vedere ad esempio Fulda [1965]).

[132] *WL*, pp. 31-32. L'*omissis* nella citazione contiene la celebre, roboante definizione della logica come esposizione dell'eterna essenza di Dio, prima della creazione della natura e di uno spirito finito.

[133] *Enz*, p. 94.

[134] *WL*, p. 37.

[135] *WL*, p. 41.

[136] *WL*, p. 662. Analogamente, la 6.124 del *Tractatus* di Wittgenstein inizia dicendo: "Le proposizioni della logica descrivono l'armatura [*das Gerüst*] del mondo o, piuttosto, la rappresentano" (Wittgenstein [1921], p. 96).

nuto non è altro che il nostro proprio pensiero e le sue determinazioni ordinarie; e queste sono le più *semplici* e ciò che vi ha di *elementare*"[157]. La dialettica, grazie al proprio metodo, dà nuova sostanza alle "morte ossa" della logica astratta[138]. Ma, se da un lato queste ossa, le "pure essenzialità [*reine Wesenheiten*], che costituiscono il contenuto della logica"[139], sono l'armatura del mondo, *Gerüst der Welt*, dall'altro ne sono, appunto, *solo* l'ossatura – anche dopo che la dialettica le ha vivificate.

Se cioè la logica ordinaria "non ha alcun contenuto del genere di quello che nella coscienza usuale val come la realtà e come una vera cosa" (il che, dopotutto, potrebbe essere uno dei molti modi in cui Hegel si lamenta, per dirlo in termini contemporanei, del fatto che la logica del suo tempo non è *semantica*); tuttavia l'Introduzione alla grande *Logica* ci avvisa che:

> *Non* però per *questo* motivo è dessa una scienza formale, priva di una verità sostanziale. Per non dire che il campo della verità *non* è da cercare in quella materia che in cotesta scienza manca (mancanza cui si suole imputare il fatto che essa non soddisfi). La vuotezza delle forme logiche sta anzi *unicamente* nella maniera di considerarle e di trattarle. In quanto, come determinazioni fisse, cadono una fuori dell'altra, e non vengon tenute assieme in una unità organica, coteste son forme morte, né risiede in esse lo spirito, che è la lor concreta unità vivente.[140]

Perciò, la logica ordinaria (che a detta di Hegel è dominata dall'intelletto fin dalle sue origini aristoteliche) *non* è "vuota" di contenuto perché non riassorbe in sé l'oggetto nella sua oggettività (la "materia", la "vera cosa" della coscienza usuale), che invece sarebbe ripreso e risolto in concetti nella logica dialettica hegeliana. Le leggi della logica, che costituiscono l'ossatura del mondo, *non* sono "morte ossa" perché non risolvono l'oggettività in concetti, bensì unicamente per il modo in cui vengono trattate nella logica ordinaria: "non è colpa dell'*oggetto* della logica – aggiunge Hegel poco sotto –, se questa par vuota, ma solo della *maniera* come quell'oggetto viene inteso".

[137] *Enz*, p. 32.
[138] Cfr. *WL*, p. 10 e p. 35.
[139] *WL*, p. 7.
[140] *WL*, p. 29, corsivi miei.

D'altra parte, l'unica condizione che renderebbe logicamente accettabile (priva di circolarità viziosa) la risoluzione di un qualunque oggetto *a* ne $\iota x\{F_1(x), \ldots, F_n(x)\}$ sarebbe assumere una prospettiva per cui la definizione non è costitutiva del *definiendum*. Se la definizione è costitutiva di *a* allora, contenendo il riferimento a una totalità (a *b*, ossia $\iota x\{\ldots, R(a, x), \ldots\}$) che a sua volta rinvia al *definiendum*, e quindi presupponendo l'esistenza di ciò che invece dovrebbe costituire, è un vero "circolo vizioso". In generale, le definizioni impredicative sono un problema sulla base di un'impostazione logica di tipo *costruttivista*, legata a un idealismo soggettivo. E questa impostazione è difficile da attribuire a Hegel che, anche quando parla di definizioni, ha sempre in mente l'idea classica della definizione come "discorso che esprime l'essenza" – nel senso che la *manifesta*, non che la *costituisce*. Se invece la totalità in questione *preesiste* alla definizione, il compito di questa è descrittivo e non costitutivo. Questo, fra l'altro, è ciò che il platonista Gödel fece osservare in *Russell's Mathematical Logic*, così riabilitando le definizioni impredicative:

> Anche se 'tutti' equivalesse a una congiunzione infinita, il principio del circolo vizioso si applicherebbe, nella sua prima forma, solo se le entità in questione venissero costruite da noi. In questo caso, ovviamente, dovrebbe esistere una definizione (cioè la descrizione di una costruzione) che non si riferisce a una totalità alla quale l'oggetto definito appartiene, poiché la costruzione di una cosa certamente non può fondarsi sulla totalità delle cose a cui la cosa da costruire appartiene. Se invece si tratta di oggetti che esistono indipendentemente dalle nostre costruzioni, in fondo non c'è nulla di assurdo nell'esistenza di totalità che contengono membri che possono essere descritti (cioè univocamente caratterizzati) solo con riferimento a tale totalità.[14]

Questa interpretazione è ciò per cui la dialettica potrebbe sfuggire al divieto di costruire definizioni impredicative. Ma il problema qui riguarda non la definizione platonistica di eterne entità matematiche, bensì la risoluzione delle cose empiriche-individuali in concetti. E ben difficilmente si può affermare che per Hegel l'*oggetto* individuale preesista *sub specie aeterni*, in modo da assegnare alla sua definizione il carattere meramente descrittivo di un eterno già da sempre sussistente. Naturalmente, questa non era neppure la prospettiva

[14] Gödel [1944], pp. 93-94.

leibniziana: il concetto completo di una sostanza-monade è anzitutto il concetto *in mente Dei* di un possibile, cui Dio dà l'esistenza. Ma, appunto, non è certo l'oggetto sostanziale a sussistere *ab aeterno* nell'intelletto infinito, bensì il suo concetto – che è il concetto di un ente possibile in quanto non contiene note fra loro contraddittorie[142].

Ora, la Prefazione della *Fenomenologia* ci avvisa che "il divenire dell'*esserci* come *esserci*, è diverso dal divenire dell'*essenza* o della natura interna della cosa"[143]. Ciò di cui ne va nel movimento del metodo dialettico, che sopprime l'astrattezza delle *categorie* della logica ordinaria, è solo la loro concezione semanticamente astratta, conferita dall'intelletto. Perciò, nella seconda Prefazione della grande *Logica*, Hegel ricorda anche che quelle categorie (le nozioni della logica tradizionale) devono *permanere* nello sviluppo dialettico, come "quel materiale già acquisito" che è "una condizione necessaria" e "un presupposto da accogliersi con animo grato"[144].

Lo stesso non può dirsi della dialettica di "quello che nella coscienza usuale val come realtà e come una vera cosa". La "vera cosa" della coscienza usuale è la cosa empirica finita, che non viene ricompresa nella logica *in quanto* cosa finita: le "cose finite [*die endlichen Dinge*] sono", dice il celeberrimo passo sulla nozione di *finità* nella dottrina dell'essere, ma "la verità di questo essere è la loro fine. Il finito non solo si muta, come il qualcosa in generale, ma perisce". Dunque, da un lato *il finito* non è "soltanto caduco", e "il perire, il nulla, non è l'ultimo, ossia il definitivo, ma perisce"; dall'altro le cose finite sono tali che "l'ora della loro nascita è l'ora della loro morte"[145].

[142] Ciò permette, fra l'altro, di conciliare le due tesi tipicamente leibniziane che (a) la monade non ha finestre, e tuttavia (b) tutto ha relazioni con tutto: "[...] una sostanza individuale non agisce mai su un'altra e nemmeno ne patisce l'azione, se si considera che quanto accade a ciascuna di esse è unicamente e semplicemente una conseguenza della sua idea o concetto completo, dato che questa idea contiene già tutti i predicati o eventi ed esprime l'intero universo" (Leibniz [1686], pp. 105-107). A essere per sé irrelato, privo di nessi ontologici con altro tranne che con Dio, è l'individuo sussistente; a essere in relazione con tutto è il *concetto* completo dell'individuo sostanziale (la monade non ha finestre perché non ha pareti, diceva Bontadini).

[143] *Phän*, p. 33.

[144] *WL*, pp. 9-10.

[145] *WL*, pp. 128-130.

Come dice il § 193 dell'*Enciclopedia*, non si deve dimenticare che "le cose finite sono mutevoli e passeggere, cioè che l'esistenza è congiunta con esse solo transitoriamente; che questa congiunzione non è eterna, ma separabile"[146]. Anzi, in questo la prima Nota alla prima triade della *Logica* è piuttosto perentoria:

> È la definizione delle cose finite, che in esse *concetto ed essere sian diversi*, che concetto e realtà, anima e corpo, sian separabili, e che perciò coteste cose sian transitorie e mortali.[147]

Già nella seconda Prefazione, d'altra parte, era stato precisato che "con questa introduzione del contenuto, nella considerazione logica, *non son le cose* [*Dinge*], ma l'*essenziale* delle cose [*Sache*], il loro *concetto*, quello che diventa oggetto"[148]. Com'è noto, anche nella *Fenomenologia*, Hegel distingue la mera cosa, *Ding*, l'oggetto ritenuto autonomo rispetto alla coscienza, dalla *Sache*, che è appunto il contenuto autentico di una nozione, e che è tipicamente menzionata con la già citata espressione "*die Sache selbst*", "la cosa stessa".

Naturalmente, ciò non toglie nulla alla costante, pervasiva polemica degli scritti hegeliani contro la pretesa di *indipendenza* dell'oggetto dal concetto – la pretesa di un "mondo bell'e compiuto al di fuori del pensiero". Nel suo senso più autentico, però, la polemica non è affatto il frutto di una *confusione* fra concetto e oggetto. E avremmo dovuto essere messi sull'avviso dal fatto che Hegel nel brano della *Logica* citato sopra, in cui sembra prospettarsi la possibilità di risolvere gli oggetti in proprietà, indichi tuttavia la *forma* della cosa, e non la *cosa*, come quella che "è passata nella proprietà". Anzi, pur affermando nella *Logica* che "l'oggettività ha anzitutto il significato dell'essere in sé e per sé del concetto", e perciò è "immediatamente e intieramente penetrata dal concetto"[149], nell'*Enciclopedia* Hegel precisa in proposito che "l'identità speculativa non è quella triviale, che concetto ed oggetto siano in sé identici"[150]. L'oggetto (*Objekt*) non *è* il concetto *simpliciter*. Piuttosto, l'oggetto è ciò che istanzia, realizza concetti:

[146] *Enz*, p. 185.
[147] *WL*, p. 79, corsivo mio.
[148] *WL*, p. 19, corsivi miei.
[149] Cfr. *WL*, p. 807.
[150] *Enz*, p. 184.

> Questa *realizzazione* del concetto, nella quale l'universale è questa *unica* totalità ritornata in sé, le cui differenze sono altresì questa totalità, e che col negar della mediazione si è determinata come unità *immediata*, – è l'*oggetto*.[151]

Subito dopo, Hegel precisa per l'appunto che occorre distinguere l'oggetto (*Objekt*) così definito, da un lato, dall'"*oggetto* postoci di fronte" (*Gegenstand*) in quanto si contrappone al soggetto e, dall'altro, dalla "nostra ordinaria rappresentazione di ciò che è chiamato oggetto", dall'"oggetto *immediato* e ingenuo". L'oggetto che è "*realizzazione* del concetto", dice Hegel, non è soltanto "una cosa esistente, o in genere alcunché di reale"; bensì "alcunché di indipendente, concreto e *compiuto* in sé: questa compiutezza è la *totalità del concetto*". Ossia, è sì l'individuo, ma *in quanto* cosa che ha proprietà, e quindi che istanzia universali, concetti. Già in precedenza, nell'*Enciclopedia*, Hegel aveva quindi rilevato che "il concetto è ogni determinatezza; ma quale questa è nella sua verità"[152].

Di qui viene anche quel carattere *normativo* del concetto rispetto all'oggetto, che Hegel ovunque sostiene. Un oggetto *può* essere difforme dal suo concetto, anche se non *dovrebbe* esserlo. Come ha opportunamente detto Hösle, "i concetti [di Hegel], come le idee platoniche, sono paradigmi cui gli oggetti possono corrispondere in maggior o minor misura"[153]. Nella *Logica*, infatti, si afferma:

> Il concetto [...] è come un dover essere, cui la realtà può corrispondere o anche non corrispondere. [...] I predicati buono, cattivo, vero, bello, giusto etc. esprimono che la cosa è stata messa a confronto col suo universale concetto come un assolutamente presupposto dover essere, e che gli corrisponde, oppur no.[154]

È per questo che Hegel applica spesso la nozione di *verità* non solo a enunciati, ma direttamente a termini concettuali. Usa cioè il termine "vero" come un modificatore nominale, per qualificare la maggiore o minore conformità della cosa al concetto cui andrebbe ricondotta; come quando si dice, ad esempio: "sei un vero amico", o: "questa non è vera filosofia". Questo carattere normativo *non si po-*

[151] *Enz*, p. 182.
[152] *Enz*, p. 162.
[153] Hösle [2003], p. 311.
[154] *WL*, p. 746.

trebbe in alcun modo spiegare se Hegel *identificasse tout-court* concetto e oggetto[155].

Troviamo qui, dunque, qualcosa di assai diverso da una semplice risoluzione dell'oggetto nell'automovimento del concetto che è il contenuto proprio della logica. Invece, Hegel insiste ancora una volta sul fatto che l'oggetto, isolato dal suo concetto, dalle sue proprietà e relazioni essenziali, è un *bare particular*. Abbiamo già visto come, nell'*Enciclopedia*, egli commenti l'affermazione secondo cui "tutte le cose sono un giudizio", dicendo che ciò equivale a dire: "sono individui, che sono in sé una *universalità* o natura interna; o un *universale* che è *individualizzato*"[156]. Le cose non sono atomi semantici, *bare particulars*, perché, ripetiamolo, sono individui che cadono sotto universali, oggetti che esemplificano concetti, che istanziano proprietà. Se accettiamo questo quadro, anche affermazioni perentorie di Hegel, come quelle secondo cui l'oggetto *è* il suo concetto, dovrebbero essere intese nel senso che tutto quel che si può *dire dell'*oggetto sono le proprietà di cui gode, i concetti sotto cui cade o che istanzia. Hegel nega che la nozione di un mondo *determinato* sia comprensibile se si ritiene che questo sia un mondo "aconcettuale" – qualcosa che a suo avviso non si eleverebbe al di sopra di un mero pulviscolo semantico[157].

[155] Per un'interpretazione opposta alla mia, secondo cui invece la logica-metafisica hegeliana riassorbirebbe la cosa finita proprio *in quanto cosa finita* nell'infinita autotrasparenza dello spirito, si può vedere Ruggenini [2003a], [2003b].

[156] *Enz*, p. 166.

[157] È questa è la tesi dell'*oggettività* del pensiero, esplorata in modo penetrante in Hösle [1991], che contiene anche un commento dettagliato dell'esame delle diverse posizioni del pensiero rispetto all'oggettività nell'*Enciclopedia*. L'idealismo di Hegel non comporta affatto la negazione che vi sia un mondo prima dell'apparirvi di soggetti pensanti. Nelle parole di John McDowell: "Se facciamo astrazione dal ruolo del soprasensibile nel pensiero di Kant, ci resta una concezione in cui la realtà non è collocata al di fuori di un confine che racchiude il concettuale. Ciò che qui ho sostenuto è che una concezione simile non reca torto all'indipendenza della realtà. Questa concezione non offende il senso comune, ma lo protegge. È centrale per l'Idealismo Assoluto respingere l'idea che il regno concettuale abbia un confine esterno, e noi siamo arrivati al punto da cui possiamo cominciare ad addomesticare la retorica di questa filosofia. Consideriamo ad esempio questa osservazione di Hegel: 'Nel pensiero, *sono libero*, perché non sono in un *altro*'. Questo esprime esattamente l'immagine che ho utilizzato, del concettuale senza confini; non c'è niente al di fuori di esso" (McDowell [1994], p. 47).

VIII
CONTRADDIZIONE DIALETTICA E DIALETTICHE PRATICABILI

> Le grandi opere di Hegel (la *Fenomenologia*, la *Logica*), sono molto più che dibattiti intorno a tesi: sono competizioni di significati.
> D. Marconi, *La contraddizione e il linguaggio della dialettica di Hegel*

1. *Tre dogmi della dialettica hegeliana*

Nei capitoli che precedono ho fornito un quadro generale della semantica olistica e della strategia esplicativa *top-down* che sottostanno al discorso hegeliano, nonché dell'ontologia che potrebbe corrispondervi: un'ontologia essenzialistica, segnata dal realismo modale, dall'idea di individuazione di oggetti attraverso concetti sortali o proprietà essenziali che affettano le loro condizioni di identità, e di concetti attraverso relazioni inferenziali di implicazione ed esclusione modalmente forte. Certamente, non abbiamo ancora davanti una teoria sistematicamente sviluppata – nulla di paragonabile a quanto si può trovare nei lavori dedicati alla *model-theoretic semantics*. Tuttavia, le acquisizioni che potrebbero risultare ormai chiare sono quelle che ora veniamo ad esporre.

Hegel mette al centro le procedure di individuazione dei significati, e ritiene che per esprimere la determinatezza del mondo, il suo essere composto di cose e di fatti determinati, si debbano "dire" le differenze: sappiamo che cos'è qualcosa perché sappiamo come si distingue dalle altre cose. Abbiamo visto che, a un primo livello, alcune proprietà di oggetti e alcune relazioni che un oggetto intrattiene con altri oggetti sono viste come necessarie alla sua individuazione (ancorché non possano in generale consentire la risoluzione dell'oggetto nel suo concetto individuale, inteso come una sorta di aggregato dei concetti che l'oggetto necessariamente istanzia). La cosa è un *bestimmtes Sein* e non una vuota cosa in sé, perché è un oggetto che incarna concetti. Il cadere di un oggetto sotto un concetto è lo stato

di cose asserito dall'enunciato dichiarativo standard che Hegel ha in mente. Di qui il primo aspetto dell'inversione nell'ordine di spiegazione semantica: "tutte le cose sono un giudizio".

Ma, a un secondo livello, le stesse proprietà della cosa sono proprietà determinate in quanto stanno in relazioni necessarie con altre proprietà, ovvero: i concetti sotto cui la cosa "cade" sono concetti determinati perché stanno in relazioni necessarie con altri concetti. L'affermazione che *A* è *B*, che *A* ha la proprietà *B*, esprime uno stato di cose determinato, solo in quanto la proprietà *B* è a sua volta individuata dai nessi olistici che la legano in vari modi ad altre proprietà *C*, *D*, *E*... Dal fatto che *A* è *B* segue che *A* è *C*, che non può essere *D* ecc. Questi nessi fra concetti sono espressi da enunciati implicativi e implicativo-negativi: postulati di significato il cui ruolo è, appunto quello di esplicitare il significato dei termini concettuali e descrittivi del linguaggio. Il possesso di questi postulati è *costitutivo* della competenza lessicale dei parlanti, o almeno del suo decisivo aspetto inferenziale. Perciò, non solo non possiamo comprendere il significato delle espressioni subenunciative senza comprendere olisticamente il significato degli enunciati in cui occorrono. Ma, anche, in base al secondo momento dell'inversione nell'ordine di spiegazione semantica consapevolmente effettuato da Hegel in direzione *top-down*, non possiamo neppure comprendere un enunciato senza comprenderne *molti*. Ciò perché un enunciato esprime uno stato di cose determinato, solo in quanto è inferenzialmente connesso ad altri enunciati – da cui segue, o che ne seguono: "tutte le cose sono un sillogismo".

In particolare, come abbiamo visto, la dialettica hegeliana si concentra sulle relazioni concettuali espresse mediante *negazioni determinate*, ossia rapporti di incompatibilità modalmente forte fra concetti. Un enunciato "*A* è *B*" esprime uno stato di cose determinato, in quanto esclude dal novero dei mondi ammissibili una quantità di altri stati di cose, ossia che *A* sia *C*, *D*, ... Dove "*C*", "*D*", ... designano proprietà che sono negazioni determinate della proprietà espressa da "*B*". Rispetto ad esse, "non-*B*" esprime l'astrazione da tutte le relazioni di incompatibilità intensionale: è il *minimo* incompatibile col concetto designato da "*B*", ossia ciò che segue da tutto ciò che è incompatibile con quel concetto, il mero contraddittorio formale.

Tutto ciò dovrebbe bastarci per tornare direttamente sul problema del metodo approcciato nel cap. 4, e affrontare tre delle questioni di cui la mia lettura deve ancora render conto: (1) indicare la struttura della contraddizione dialettica; (2) chiarire in modo più dettagliato di quanto si sia fatto in quel capitolo la procedura del suo toglimento (la procedura dell'*Aufhebung*); e (3) spiegare la famosa "necessità della contraddizione" sostenuta da Hegel, se ciò non può voler dire che gli enunciati autocontraddittori sono veri, che la contraddizione è reale nel mondo.

Nella trattazione di questi tre punti, cercherò di far emergere anche le direzioni in cui a mio avviso la dialettica hegeliana deve essere riformata, o quantomeno disambiguata, se vogliamo che divenga una teoria semantica *praticabile*. In particolare, credo si possano considerare tre aspetti insostenibili della dialettica hegeliana, tre *dogmi* dei quali dovremmo sbarazzarci.

(a) In primo luogo, Hegel sembra talora ritenere che la mera operazione di isolamento semantico da parte del *Verstand*, ossia – come sappiamo – il concepire una nozione *A* prescindendo dal nesso con una cert'altra nozione *B* con cui è necessariamente connessa, sia di per sé sufficiente a produrre la "contraddizione dialettica". Ma, come è stato osservato da Severino, se Hegel ha effettivamente sostenuto questo è caduto in un *non sequitur*. Mostrerò che l'isolamento semantico è *necessario* ma non *sufficiente* a produrre una violazione di (NC), e perché la contraddizione effettivamente sorga l'intelletto deve anche fare qualcos'altro.

(b) In secondo luogo, con ogni probabilità Hegel ha preteso che l'esito dell'isolamento semantico fosse in generale completamente pre-determinabile *a priori* e per ragioni puramente logiche, cioè indipendenti da assunzioni precedenti sul lessico *descrittivo* – quel tipo di assunzioni che possono essere espresse dai princìpi specifici di una teoria, o da postulati. Così facendo, ha voluto ottenere dal metodo quel che il metodo, nella sua formulazione generale, non può in alcun modo garantire. Abbiamo qui quello che già in precedenza ho etichettato come l'aspetto indifendibile della dialettica – e, come si vedrà, è proprio questo aspetto a conferire alla successione delle categorie della *Logica* quella sem-

bianza di arbitrarietà, se non di sofisticheria, che ha scandalizzato molti.

(c) In terzo luogo, l'olismo intorno a cui si è impegnato Hegel è probabilmente un monismo, o un olismo totale (una specie di "tutto è in tutto"), a sua volta difficilmente difendibile perché condurrebbe a esiti paradossali: un *iperolismo* per cui valgono molte delle critiche rivolte, ad esempio, da Dummett alla semantica di autori come Davidson. In particolare, mi soffermerò sull'aporia dell'"individuazione simmetrica dei concetti" esaminata da Brandom – e che tocca direttamente l'olismo forte verso cui Hegel inclina.

2. *La contraddizione dialettica*

Sappiamo che, nell'andamento del metodo, si produce una contraddizione: il "primo universale [...] si mostra come l'altro di se stesso"[1], e le "determinazioni finite" dell'intelletto debbono mostrarsi come contraddittorie, "sopprimersi da sé" e di qui "passare nelle opposte"[2]. Il fatto di considerare la dialettica come una teoria semantica ci consente, anzitutto, di intendere le contraddizioni dialettiche come sorgenti dalla indeterminatezza intensionale e sintattica dei termini concettuali: all'esplicitazione del loro significato è dedita la logica filosofica. Mettere in luce il contenuto intensionale di un termine concettuale, attraverso quello di un altro termine concettuale, è lo scopo degli enunciati tipicamente hegeliani della forma "il t_1 è (il) t_2", in cui si pone l'intensione di "t_2" come un costituente – o un momento semantico di, o una nota concettuale necessaria – dell'intensione di "t_1". Ma quando la dialettica intraprende l'ascesa semantica e mette a tema concetti come *Differenz*, *Reflexion*, *Werden*, *Unmittelbare* ecc., manifesta l'inconsistenza dei nessi implicativi e implicativo-negativi che ne costituiscono il contenuto nella "logica ordinaria". Allora, ad esempio, accade che l'intensione di un termine concettuale t_1, in base a un postulato, risulti implicare come suo mo-

[1] *WL*, p. 946.
[2] *Enz*, p. 96.

mento semantico un t_2, e in base a un altro postulato un t_3, dove t_2 e t_3 hanno intensioni incompatibili fra loro. Oppure, accade che una sequenza di implicazioni concluda da t_1, t_2..., a un t_n che si rivela intensionalmente incompatibile con il t_1 di partenza.

Se accettiamo l'abbozzo di ricostruzione del metodo che ho delineato al cap. 4, la contraddizione dialettica deve essere prodotta dal *Verstand* astraente. Chiameremo allora (adoperando una terminologia severiniana) *concetto astratto di A* ciò che pensiamo in effetti, quando pensiamo un qualunque concetto *A* isolandolo da un qualunque altro concetto *B*, con cui *A* è in relazione necessaria – quel tipo di relazione implicativa, o implicativo-negativa, che viene espressa dai postulati. Come sappiamo bene, caratteristica della semantica dialettica è ritenere che la relazione necessaria affetti le condizioni di identità del concetto; che, per così dire, sia *costitutiva* dello spessore semantico del concetto in gioco. Al § 164 dell'*Enciclopedia*, Hegel caratterizza il concetto in generale come segue:

> I momenti del concetto non possono dunque esser separati: le determinazioni della riflessione *esigono* di esser prese e di valere ciascuna per sé, separata dall'opposta; ma, essendo *posta* nel concetto la loro identità, ognuno dei momenti di esso può esser preso solo immediatamente per e con gli altri.[3]

Un nesso necessario fra il concetto *uomo* e il concetto *mortale* tocca la determinatezza dei concetti in gioco ("solo per via di tal relazione esso è essenzialmente quello che è", ha detto Hegel). Se, dunque, isoliamo il concetto *uomo*, prescindiamo dal nesso necessario con il concetto *mortale*, non abbiamo più lo stesso concetto di prima. E se ci impegniamo, ad esempio, nell'asserzione che qualcosa è un uomo, senza *eo ipso* impegnarci nell'asserzione che quel qualcosa è mortale, non stiamo trattando quella cosa *come un uomo*. In generale, se *A* è isolato da un *B* con cui intrattiene un nesso necessario, ciò che è in effetti concepito (l'esito di questa astrazione) non è *A*,

[3] *Enz*, p. 162. Ricordiamo anche il già citato brano della grande *Logica*, in cui Hegel avvisa che: "essere, esser determinato, qualcosa, ovvero tutto e parti ecc., sostanza e accidenti, causa ed effetto sono per sé delle determinazioni di pensiero; vengon colte come determinati concetti, in quanto ciascuna di esse è conosciuta nell'unità colla sua altra o colla sua opposta" (*WL*, p. 687).

bensì il (un certo) concetto astratto di A – diciamo, A^{1}. Che l'intelletto hegeliano sia impegnato in questo genere di astrazione, è già stato abbondantemente indicato nei capitoli precedenti. Il *Verstand* è l'attività di isolare significati, in quanto prescinde da nessi necessari – quei nessi che, secondo il modello olistico del cap. 6, costituiscono *determinazioni* (parziali) dei medesimi concetti in gioco. Questo, come sappiamo, è il primo momento l'"intellettuale o astratto", del procedimento dialettico.

2.1 *Che cosa fa l'intelletto?*

Il modo in cui Hegel presenta questo primo momento del metodo presenta un'ambiguità. Egli sembra talora ritenere che il semplice *pensiero* dell'astratto di per sé sia sufficiente al prodursi di una contraddizione. Sembra, cioè, che la mera operazione di astrazione di un concetto da un altro, con cui il primo intratteneva un nesso necessario, costituisca già una violazione di (NC). L'astratto, ci dice ad esempio Hegel poco dopo l'esposizione del metodo contenuta nell'Introduzione della grande *Logica*, deve essere ciò che "si spinge avanti" perché *ha già* in sé il negativo, la contraddizione[5]. Ovvero, aggiunge la sezione finale della *Logica*, "l'immediato del cominciamento dev'essere in lui stesso il manchevole, ed esser fornito dell'impulso a portarsi avanti"[6].

Ora, *se* con simili espressioni Hegel ha inteso sostenere che il semplice concepire astrattamente del *Verstand* è di per sé sufficiente

[4] Come abbiamo visto in precedenza, questo è stato in certo modo riconosciuto da autorevoli interpreti di Hegel come Mure e Hösle. Severino egualmente afferma: "come teoria del significato [la dialettica] consiste sostanzialmente nel principio che il significato (cioè la determinazione, l'astratto), isolato, è significante come altro da sé, e che questa contraddizione è tolta togliendo il significato dall'isolamento dal suo altro" (Severino [1958], p. 55). Sulla stessa linea Perelda: "Un certo contenuto si attorce in un'aporia, se da un lato esso è intrinsecamente connesso ad altro, ma dall'altro questa connessione viene lasciata cadere. Giacché, se tale connessione è essenziale, il lasciarla cadere fa sì che quel contenuto non si possa presentare tale qual è in verità – donde l'instabilità concettuale, la negazione, la contraddizione (e tutto quel che nel quadro hegeliano segue)" (Perelda [2003], p. 33).

[5] Cfr. *WL*, p. 38.

[6] *WL*, pp. 940-941.

al prodursi della contraddizione, è caduto in un *non sequitur*. Infatti, nel semplice pensiero astratto, nel semplice concetto astratto di *A*, non si realizza di per sé alcuna contraddizione: pensando *A*, ossia ciò che risulta dall'astrazione di *A* da *B*, non ci si sta immediatamente contraddicendo; si sta solo pensando qualcos'altro rispetto ad *A*. E in questo senso, quando Russell nel brano dei *Principles* citato al cap. 5 rilevava che "asserire che i due termini, che sono relazionati, sarebbero differenti se non fossero relazionati" di per sé è "sterile", perché "se infatti essi fossero differenti, essi sarebbero altro, e non sarebbero i termini in questione, ma una coppia *diversa*"[7], aveva perfettamente *ragione*.

Poniamo che uno astragga il concetto *uomo* dal nesso necessario con *mortale*: per la dialettica, non sta semplicemente più pensando *uomo*, non ha più sottomano lo stesso concetto. Se applica a qualcosa il predicato "x è uomo", senza impegnarsi implicitamente anche intorno all'applicazione a quella stessa cosa del predicato "x è mortale", ai nostri occhi non sta "trattando" quella cosa come un uomo. Tuttavia, in ciò non vi è ancora alcuna contraddizione. Semplicemente, potremmo dire che non sta usando il predicato "x è uomo" come lo useremmo noi. Dicendo che qualcosa è un uomo, ha in mente qualcos'*altro*.

Altri passi hegeliani si lasciano forse leggere in una direzione diversa rispetto a quella che comporterebbe il *non sequitur*. Ad esempio, nel già menzionato § 80 dell'*Enciclopedia*, Hegel sostiene non solo che l'intelletto "se ne sta alla determinazione rigida e alla differenza di questa verso altre"; ma anche, che "siffatta limitata astrazione vale per l'intelletto come cosa che è e sussiste per sé"[8]. Ciò potrebbe voler dire che l'attività dell'intelletto non consiste soltanto nel concepire astrattamente, bensì anche nel vedere l'astratto isolato come *non* isolato: nello scambiare l'astratto per il concreto. Ora, se ammettiamo che l'intelletto in realtà faccia *due* cose, ossia:

(a) isoli un concetto (un *A*) da un altro (un *B*), con cui *A* intrattiene un nesso necessario implicativo o implicativo-negativo;

[7] Russell [1903], p. 611.
[8] *Enz*, p. 96.

(b) ponga il concetto astratto di A così risultante, che dunque in base alla concezione dialettica non è A ma qualcos'altro (poniamo, A), *come* A,

allora una contraddizione ha effettivamente luogo.

Se qualcuno applica a qualcosa il concetto *uomo*, ma rifiuta che ciò implichi che quella cosa è mortale, si è detto, potremmo supporre che stia semplicemente usando "uomo", o "mortale", in modo anomalo, visto che assume:

(1) $\exists x(U(x) \wedge \neg M(x))$.

D'altra parte, si potrebbe ritenere che, in quanto parlante della lingua italiana, questo qualcuno sia già implicitamente impegnato con uno dei postulati di significato implicativi o implicativo-negativi che costituiscono (una parte del)la determinatezza del concetto *uomo* (e del concetto *mortale*), ossia appunto:

(2) $\Box\forall x(U(x) \rightarrow M(x))$.

E fra (1) e (2) la contraddizione sussiste eccome. Come ha sostenuto Hösle, la contraddizione dialettica in Hegel deve costituirsi allora "tra ciò che viene presupposto e ciò che viene esplicitamente espresso", o "fra ciò che è già da sempre implicito nella forma (di un concetto o di un giudizio) e ciò che viene esplicitamente asserito"[9]. Nell'interpretazione che sto proponendo, l'"implicito" è il postulato di significato condiviso, che viene violato: un postulato del quale si potrebbe ipotizzare che sia già da sempre sottoscritto dal parlante, per il fatto di aderire al linguaggio condiviso:

> Quando un parlante adopera [una] parola [...], normalmente intende che le sue asserzioni siano valutate sulla base degli standard d'uso prevalenti per le espressioni che impiega [...]. Per esempio, una persona normalmente accetta (ed è considerato socialmente tenuto ad accettare) le conseguenze delle proprie asserzioni prese nel senso in cui sono prese dai parlanti semanticamente autorevoli, indipendentemente dal fatto che quel senso coincida col senso in cui egli le intendeva, o col senso che si potrebbe determinare che esse avevano mediante uno studio accurato delle sue abitudini linguistiche.[10]

[9] Hösle [1988], p. 198.

[10] Marconi [1997], pp. 155-156. Questa "sottoscrizione implicita" ha a che fare con i *warrants* di Toulmin, le assunzioni implicite e condivise che costituiscono lo sfondo

Detto altrimenti: l'intelletto deve essere pur sempre animato dall'intenzione di porre, pensare, trattare, applicare *il concetto A* (ad esempio, il concetto *uomo*) *come A* (come l'"autentico" concetto *uomo*, ossia quel concetto che è regolato dal postulato di significato (2)). Ma, poiché lo applica isolandolo da un altro concetto *B* con cui è in relazione necessaria, non tratta *A* come *A*. Se qualcuno tratta qualcosa come un *uomo*, si è già fatto carico del postulato (2) *in actu exercito*. Ma se rifiuta *in actu signato* che quella cosa sia mortale, cioè se afferma (1), sta identificando due concetti che non sono identici. Da un lato, vuole che il concetto in gioco sia il concetto *uomo*, ossia qualcosa che è essenzialmente regolato da (2). Dall'altro, identifica *uomo* con un concetto che non può essere l'"autentico" concetto *uomo*, visto che, in base a (1), può essere istanziato da un fortunato immortale. Compie, per l'appunto, la duplice operazione che, secondo questa interpretazione disambiguante, viene compiuta dal *Verstand*: (a) isola il (l'autentico) concetto *uomo* da un altro concetto, il concetto *mortale*, con cui *uomo* ha un nesso necessario: quello espresso da (2); e (b) pretendendo di star parlando dell'autentico concetto *uomo*, e di applicare correttamente il predicato "*x* è uomo", pone come *uomo* un concetto che non è e non può essere in alcun modo il concetto *uomo*.

Questa contraddizione (identificazione di concetti non identici), dovuta a un tal genere di isolamento semantico, è il mio candidato al ruolo di "contraddizione dialettica". È un'identificazione di concetti non identici, appunto perché nella concezione dialettico-olistica i concetti sono individuati dalla loro posizione inferenziale: due concetti che hanno circostanze e/o conseguenze inferenziali opposte non possono essere *lo stesso* concetto. Si può continuare a dire, come abbiamo fatto finora, che è la contraddizione dovuta all'isolamento semantico in generale, all'astrazione prodotta dal *Verstand* che prescinde da nessi necessari fra concetti. Più precisamente, essa sorge solo in quanto il *Verstand*, oltre ad astrarre un concetto *A* da un *B* cui

di un'argomentazione: come quando da "Harry è nato nelle Bermuda" si inferisce "Harry è presumibilmente un cittadino britannico", avendo come *warrant* che se uno nasce alle Bermuda è presumibilmente un cittadino britannico (cfr. Toulmin [1958], pp. 98 ss).

è necessariamente connesso (perché è una sua nota concettuale, o un suo momento semantico ecc.), *identifica* l'esito *A* di questa astrazione, *e cioè* qualcosa che non può in alcun modo essere *A*, con *A* stesso. Come ha sostenuto Severino, una contraddizione dialettica, dunque, può aver luogo in quanto *A* "non viene semplicemente isolato (cioè concepito astrattamente), ma solo se si concepisce astrattamente l'isolamento" di *A* – ossia, se si è persuasi che ciò che si è posto è *A*:

> Perché la contraddizione appaia, e cioè A sia identificato a non-A, è necessario, appunto, che il non-A che è il contenuto effettivo del concetto astratto di A sia affermato come A. Questo affermare che quel non-A è A è appunto il concetto astratto dell'isolamento di A, ossia è il concetto astratto del concetto astratto di A.[11]

È piuttosto intuitivo che questo genere di contraddizione possa essere facilmente rappresentato tramite postulati di significato. Prima di proporre qualche esempio della cosa, e a scanso di equivoci, è il caso di ricordare che il mio resoconto tradizionalista sul significato di "uomo" non implica naturalmente un'inderogabilità assoluta del nesso specifico fra i concetti *uomo* e *mortale*. Né, più in generale, la semantica dialettica implica un atteggiamento conservatore sul significato dei nostri termini concettuali, teorici, filosofici ecc. Il fatto che i postulati di significato siano *costitutivi* della competenza lessicale condivisa non implica affatto che non siano *rivedibili*:

> Per esempio, 'i gatti sono animali' è probabilmente costitutivo della competenza (su 'gatto') ma è rivedibile, come Putnam ha mostrato; mentre '37 è il tredicesimo numero primo' è molto difficilmente rivedibile, ma certo non costitutivo della nostra competenza su nessuna delle parole che vi compaiono. Il punto sembra essere che la non rivedibilità, o la scarsa rivedibilità, dipende da fattori che non hanno nulla a che fare con la competenza, come l'appartenenza a un corpo di conoscenze "compatto", l'appartenenza a un corpo di conoscenze pervasivo, il fatto di occupare una posizione inferenziale decisiva in un corpo di conoscenze, e così via.[12]

Supponiamo che un domani si scopra l'esistenza di un *highlander*, o di qualcosa del genere: un individuo "comportamentisticamente"

[11] Severino [1958], p. 57.
[12] Marconi [1997], p. 37.

ed esteriormente indistinguibile da un uomo, ma dimostrabilmente invulnerabile e non soggetto a malattie, invecchiamento ecc. Qualcuno potrebbe dire che, poiché l'uomo è essenzialmente mortale (poiché il postulato (2) è irrinunciabile), un simile individuo non è esattamente un uomo, bensì "qualcosa" di un po' diverso. Ma qualcun altro potrebbe obiettare che, invece, l'*highlander* ha tutte le carte in regola per essere un uomo: che bisogna tener fermo (1), e che dobbiamo invece rivedere le nostre idee tradizionali, e il retaggio culturale, religioso, filosofico, che ci ha insegnato a pensare l'uomo come inevitabilmente mortale, a tener per buono (2). Questo contrasto di intuizioni, per dirla al modo wittgensteiniano, ha a che fare con ciò che consideriamo *grammaticale* nel funzionamento delle nostre parole e dei nostri concetti. L'idea dialettica è, anzitutto, quella di *esplicitare* il contrasto delle intuizioni; ma molti mutamenti di paradigma nella scienza, nelle ideologie politiche, nelle convinzioni morali, hanno a che fare con la revisione dei postulati maggiormente radicati nel senso comune e nelle nostre teorie condivise. È un tema su cui tornerò subito sotto.

2.2 *Il "crucco" di Dummett e la tonkizzazione dei concetti*

Cominciamo dunque con un esempio dovuto a Dummett[13], e su cui si è soffermato Brandom[14]. Il concetto *crucco* intrattiene nessi inferenziali con altri due concetti, quello di *tedesco* e quello di *barbaro*. Questi possono essere assunti come note concettuali incluse nel concetto *crucco*, ossia intrattengono con questo relazioni necessarie, o interne. Secondo la semantica dialettica, dunque, si tratterebbe di nessi tali che il loro possesso è costitutivo (di una parte) della comprensione del concetto *crucco* come concetto determinato. Le condizioni in base a cui si può applicare a qualcosa il concetto *crucco* consistono nel fatto che quel qualcosa abbia nazionalità tedesca:

(3) $\Box\forall x(T(x) \rightarrow K(x))$,

[13] Cfr. Dummett [1973].
[14] Cfr. Brandom [2000], pp. 75 ss.

mentre, fra le conseguenze della sua applicazione, vi è che se qualcosa è un crucco allora è un barbaro:

(4) $\Box\forall x(K(x) \rightarrow B(x))$.

La transitività che caratterizza l'implicazione, al pari della relazione espressa dalla copula "ist" negli enunciati dialettici della forma "der (die, das) t_1 ist der (die, das) t_2", legittima l'inferenza per cui tutti i tedeschi sono barbari. Chi rifiutasse questo genere d'inferenza dovrebbe semplicemente evitare di ricorrere a predicati decettivi come "... è un crucco". Infatti, il possesso dei postulati (3) e (4) è *costitutivo* della competenza lessicale inferenziale necessaria alla comprensione del concetto *crucco* e alla capacità di adoperare in modo corretto il predicato "... è un crucco". A chi dunque chiamasse crucco un certo Wilhelm sulla base del fatto che è tedesco (quindi di (3)), ma rifiutasse di concedere che gli sta dando del barbaro:

(5) $K(w) \wedge \neg B(w)$,

occorrerebbe far presente che non può tenere insieme (4) e (5), perché danno luogo a una contraddizione. Sostenendo (5), *isola* il concetto *crucco* da altri concetti cui è essenzialmente connesso, e dunque, trattando Wilhelm come un crucco – ma precisando che non intende insultarlo con il dargli del barbaro – non sta usando "$K(x)$", "x è un crucco" nel significato condiviso, e che è esplicitato da nessi inferenziali quali quelli di (3) e (4). D'altra parte, in quanto parlante della lingua italiana, e cioè sottoscrittore dei nessi inferenziali il cui coglimento costituisce una parte essenziale nella comprensione del concetto *crucco* come concetto determinato, ha la pretesa almeno implicita che ciò che sta applicando *sia* il concetto *crucco*, e cioè appunto qualcosa che è caratterizzato da (3) e (4). Identifica il concetto *crucco* con qualcosa che non è e non può essere il concetto *crucco*, visto che la sua applicazione a qualcosa in base a (5) non comporta l'impegno a dar del barbaro a quel qualcosa – come invece è prescritto da (4).

Nelle intenzioni di Dummett, lo schema bidimensionale ampiamente sfruttato nel nostro modello olistico per la caratterizzazione dei contenuti concettuali (condizioni inferenzialmente sufficienti/

conseguenze inferenzialmente necessarie) doveva estendere ai termini descrittivi del linguaggio il trattamento di Gentzen per gli operatori logici in deduzione naturale. L'idea di Gentzen era che, in luogo di definire i connettivi dandone la matrice nelle tavole di verità, il loro significato fosse interamente fissato nei termini delle regole di introduzione ed eliminazione del calcolo logico. Una regola di eliminazione – ad esempio l'eliminazione del condizionale o *modus ponens*

$$\frac{\alpha \to \beta, \alpha}{\beta} \qquad (E\to)$$

specifica, avendo un condizionale come connettivo principale di una delle premesse, le conseguenze inferenzialmente necessarie del suo uso: chi accetta che se è giorno allora c'è luce, e accetta che è giorno, è impegnato nella tesi che c'è luce. Questo impegno manifesta una parte della sua capacità di usare correttamente l'espressione "se... allora...". Una regola di introduzione come (I→) (ossia il modo in cui la deduzione naturale simula (THT), il teorema di deduzione dell'assiomatica di cui si diceva al cap. 3):

$$\frac{\begin{array}{c}[\alpha]\\ \vdots \\ \beta\end{array}}{\alpha \to \beta} \qquad (I\to)$$

specifica, avendo il condizionale come connettivo principale della conclusione, le condizioni inferenzialmente sufficienti per l'uso del connettivo stesso: chi deriva dall'assunzione che è giorno la conclusione che c'è luce (eventualmente sulla base di altre assunzioni di sfondo), si impegna nell'affermazione che (*ceteris paribus*) se è giorno c'è luce; e questo impegno manifesta l'altra parte della sua capacità di usare correttamente l'espressione "se... allora...".

Com'è divenuto chiaro in seguito alla diatriba fra Prior e Belnap[15], questo tipo di concezione inferenzialista dei connettivi deve include-

[15] Cfr. Belnap [1962].

re un requisito di *armonia* – ossia, la posizione di un nuovo connettivo attraverso le sue regole di introduzione/eliminazione non deve consentire estensioni non conservative: non deve permettere nuove inferenze sulla base del vocabolario logico precedente. Altrimenti, potremmo ammettere connettivi come il famoso *tonk* di Prior, che banalizzano il sistema e consentono un biglietto di viaggio illimitato fra inferenze. Quando l'idea che il significato di un'espressione sia determinato dalle circostanze inferenzialmente sufficienti per la sua applicazione, e dalle conseguenze inferenzialmente necessarie della sua applicazione, viene estesa al vocabolario *non* logico – e, tipicamente, ai termini concettuali e descrittivi che vengono regolati da postulati di significato – la richiesta di conservatività diventa decisamente troppo forte. Come Brandom afferma in *Making It Explicit*:

> Se Dummett sta suggerendo che ciò che è sbagliato nel concetto *crucco* è che la sua aggiunta rappresenta un'estensione non conservativa del resto del linguaggio, si sbaglia. La sua non conservatività mostra soltanto che ha un contenuto autonomo, nella misura in cui coinvolge implicitamente un'inferenza materiale che non è già implicita nei contenuti degli altri concetti che vengono impiegati. Non c'è nulla di male in ciò. Spesso il progresso concettuale nelle scienze consiste esattamente nell'introdurre nuovi contenuti del genere.[16]

Se la conservatività non è un requisito adatto, dal punto di vista dell'interpretazione della dialettica qui sostenuta il requisito fondamentale è la *coerenza* fra gli impegni inferenziali. Non possiamo attenerci al requisito della conservatività, ma anche per i nessi olistico-inferenziali in gioco nel'uso dei termini descrittivi abbiamo qualcosa che "tonkizza" il sistema dei concetti – e dunque va eliminato: *la contraddizione.*

Quando, nell'esplicitazione dei nessi inferenziali impliciti nel significato di un termine concettuale, e che la dialettica manifesta negli enunciati della forma "il t_1 è (il) t_2", emerge che un concetto è stato caratterizzato, ad esempio, mediante due termini t_m e t_n fra loro intensionalmente incompatibili, questa contraddizione dev'essere *rimossa* e gli impegni inferenziali in gioco vanno riveduti. Il vocabolario logico attraverso cui la logica filosofica esercita il suo ruolo di

[16] Brandom [1994], p. 127.

"organo dell'autocoscienza semantica" consente di esprimere le circostanze sufficienti per l'applicazione di un concetto, le sue conseguenze necessarie, e – ciò che, come sappiamo, stava più a cuore a Hegel – le incompatibilità intensionali espresse dalle relazioni di *bestimmte Negation*, che forniscono un contenuto alle nozioni in gioco. Ma, allorché gli impegni semantici olistico-inferenziali impliciti sono stati esplicitati, nel momento negativo razionale del metodo sottoponiamo a *critica* l'uso stesso dei termini concettuali.

I parlanti sono chiamati a decidere circa l'uso appropriato, allorché è emerso che un medesimo termine concettuale t_1 è stato caratterizzato da postulati incoerenti (ad esempio, un postulato gli fa implicare un t_2, e un altro postulato un t_3, dove t_2 e t_3 sono fra loro intensionalmente incompatibili). Se sulla base delle credenze condivise ed espresse dai postulati di sfondo una posizione autorizza inferenze incoerenti, occorre abbandonare almeno uno dei princìpi in gioco; e ciò perché *il mondo* non può soddisfare un'incoerenza perché il mondo è incontraddittorio, è conforme a (NC). Come ha sostenuto Brandom nella sua descrizione del processo fenomenologico hegeliano:

> Proprietà *oggettivamente* incompatibili *non possono* caratterizzare lo stesso oggetto (fatti oggettivamente incompatibili non possono caratterizzare lo stesso mondo) [e questo è un modo di formulare (NC)], mentre impegni *soggettivamente* incompatibili semplicemente *non dovrebbero* caratterizzare lo stesso soggetto. Ogni caso in cui ciò accade è un caso di errore. Il riconoscimento di un errore del genere (come Hegel ha sostenuto nell'*Introduzione*) *è* ciò in cui consiste il prendere i propri impegni come corrispondenti a un mondo oggettivo (nel senso costitutivo di trattarli *come* rappresentazioni *di* un mondo cosiffatto). Ma riconoscere un errore, vale a dire, riconoscere l'incompatibilità tra due dei propri impegni, è riconoscere un obbligo a *fare* qualcosa, a modificare i propri impegni in modo da rimuovere o riparare l'incompatibilità.[17]

Ciò che è caratteristico della procedura di Hegel – o meglio, di tale procedura, una volta che si sia risolta l'ambiguità di cui dicevo sopra, e in cui possiamo vedere un primo dogma della sua dialettica – è ritenere che questo accada quando il *Verstand* astraente, da un

[17] Brandom [2003], p. 267.

lato (a) astrae un concetto *A* da un altro concetto *B* cui è necessariamente connesso; e dall'altro (b) vuole che l'esito di quest'astrazione, *A*, che è certamente un *non-A*, un concetto diverso da *A*, *sia proprio A*: come quando si pretende che qualcosa sia un uomo senza essere mortale, o sia un crucco senza essere un barbaro, pur essendosi impegnati ad applicare i predicati "*x* è uomo" e "*x* è crucco" nell'usuale significato condiviso; e cioè, pur essendosi impegnati con quei postulati inferenziali, con quei nessi necessari fra concetti, che nello stesso tempo vengono violati. L'esposizione di impegni inferenziali incompatibili è l'attività della *Vernunft* hegeliana, che si manifesta nel momento negativo razionale, o propriamente dialettico, del metodo.

2.3 *L'esito dell'astrazione*

Uno degli aspetti su cui più diffusamente si sofferma la logica hegeliana è lo studio degli esiti posizionali dell'astrazione semantica; lo studio di ciò che risulta quando una certa determinazione categoriale viene isolata, o concepita astrattamente. Abbiamo detto che, se un certo concetto *A* è in relazione necessaria con un certo altro concetto *B*, il concetto astratto di *A*, nel senso del concetto il quale è l'esito dell'isolamento, operato dall'intelletto astraente – di *A* da ciò con cui è necessariamente connesso – è un **A** che non è quel primo concetto *A*, bensì qualcos'altro. Potremmo forse dire, in modo un po' freghiano, che *A* in quanto concepito astrattamente si è *mutato* in **A**. Ma *cos'è* **A**? Se, per riprendere il nostro esempio, isoliamo il concetto *uomo* dal concetto *mortale*, ossia prescindiamo dal nesso intensionalmente robusto che Hegel esprimerebbe con una formula della forma "il t_1 è (il) t_2", "L'uomo è (il) mortale", abbiamo qualcosa che non è più il concetto *uomo*. Ma *che cosa* abbiamo? Di che concetto si tratta? Qual è l'esito dell'astrazione operata dal *Verstand*?

Qui si mostra quello che, come ho già anticipato più volte, è l'aspetto sostanzialmente indifendibile della dialettica hegeliana, e che dovrebbe senz'altro essere lasciato cadere, se vogliamo disporre di una semantica dialettica praticabile. Anche se accettiamo la procedura fin qui esposta, ciò che il metodo dialettico può garantirci è che un concetto astratto di *A*, **A**, è un concetto che non può in alcun

modo essere *A*, e in tal senso è un non-*A* – ed è proprio in quanto identifica questo non-*A* con *A* che l'intelletto astraente produce la contraddizione dialettica. Abbiamo visto nella prima parte che la dialettica hegeliana, muovendo dal linguaggio naturale, è refrattaria a una rigida gerarchizzazione dei concetti in tipi logici, e in questo senso rifiuterebbe l'idea che "non-*A*" designi soltanto quella porzione del contraddittorio intuitivo di *A*, che è costituito dagli opposti di *A* entro lo stesso tipo cui *A* appartiene (ciò che Quine considerava una delle conseguenze "innaturali e scomode" della teoria dei tipi logici). Ma a parte questo, se vale quanto si è detto in precedenza Hegel segna comunque un punto, quando avvisa che l'esito dell'astrazione di *A* non può essere il mero contraddittorio astratto, la negazione formale o, per riprendere la terminologia del cap. 6, il minimo logico incompatibile col concetto dato.

Chi isola *uomo* da *mortale* non ha in mente soltanto il generico non-*uomo*, e, anche in questo senso, "il negativo *è* insieme anche positivo". Inoltre, è abbastanza intuitivo che – per usare ancora un linguaggio figurato – la fluttuazione o il mutamento semantico dovuto all'astrazione abbia certi limiti: non è che Hegel sostenga, ad esempio, che isolato dal nesso necessario con *mortale* il concetto *uomo* si muti nel concetto *computer portatile*, ed erediti le condizioni sufficienti e le conseguenze necessarie dell'applicazione di "x è un computer portatile", condivise dai parlanti la lingua italiana. Hegel esige dal metodo molto di più, ossia che di per sé, del tutto *a priori*, l'"automovimento del concetto" specifichi esattamente quale fra i concetti incompatibili con *A* sia *A*. Questa esigenza è gratuita e, a mio avviso, è all'origine della sorprendente idea hegeliana – espressa nella trattazione del giudizio negativo nella dottrina del concetto – secondo cui "non era quindi il caso per i logici di fare tanto chiasso perché il Non del giudizio negativo fosse riferito alla copula"[18]: dell'idea secondo cui occorrenza primaria e secondaria della negazione dovrebbero collassare una sull'altra.

[18] *WL*, p. 722.

> Il differente non ha di *fronte* un *altro in generale*, ma il suo altro; cioè ciascuno ha la sua propria determinazione solo nella sua relazione con l'altro, è riflesso in sé solo in quanto è riflesso nell'altro, e parimente l'altro; ciascuno è così il *suo* altro dell'altro.[19]

In simili passaggi gioca la tipica ambiguità della dialettica hegeliana, su cui già mi sono soffermato. Per un verso, ho mostrato come Hegel abbia buone ragioni per sostenere che l'autentica opposizione attraverso cui i concetti possono costituirsi come concetti determinati non può essere quella fra un *A* e un non-*A* come suo minimo incompatibile – come ciò che è inferibile da *qualunque* concetto intensionalmente opposto al concetto dato; altrimenti rimarremmo confinati nella vuota dualità di *babico* e non *babico*. E, si è visto nel cap. 7, che proprio alla concezione formalistica delle leggi di non contraddizione e terzo escluso Hegel imputa di arrestarsi all'opposizione fra un concetto e il suo minimo incompatibile. Le relazioni di negazione determinata, attraverso cui i termini concettuali ottengono un contenuto, devono essere relazioni fra concetti *determinati* intensionalmente escludentisi – quei nessi necessari che sono espressi dai postulati di significato implicativo-negativi. Ma per altro verso, come ha rilevato Cortella:

> Hegel è convinto [...] che ogni negazione si risolva sempre in una precisa e predeterminabile posizione contraria. In tal modo infatti può predestinare il cammino della negazione e stabilire a priori la totalità del logico. In realtà la negazione consente solo di passare ad "altro" rispetto alla determinazione ma non all'esatto opposto, come pretende Hegel. A priori non ci è dato sapere in quale direzione il processo di confutazione-rivelazione si muoverà. [...] Dato l'astratto non è dunque possibile ricostruire a priori la totalità del cammino della negazione di esso, ma solo una serie di totalità possibili.[20]

Questa osservazione ricorderà agli studiosi tradizionali di Hegel la già menzionata critica di Trendelenburg. In un certo senso, la critica aveva il difetto di sovrapporre alla distinzione fra contradditto-

[19] *Enz*, pp. 129-130.

[20] Cortella [1995], pp. 384-385. Sulle stesse posizioni di Cortella è Severino, per il quale "l'esito [dell'astrazione semantica] adottato dallo Hegel è una scelta arbitraria", e fra le diverse possibilità la logica hegeliana, "che pur costituisce lo studio più approfondito degli esiti posizionali delle posizioni astratte dei significati, ne sceglie dunque arbitrariamente una" (Severino [1958], p. 388).

rio generico (minimo incompatibile), e concetto *determinato* intensionalmente incompatibile, quella fra opposizione logica e reale cosicché Hegel diventava imputabile per quella confusione fra contraddizione e *Realopposition*, che poi i popperiani gli avrebbero ascritto[21]. Ma in un certo altro senso, Trendelenburg aveva toccato un punto nodale. Infatti, solo se ammettiamo che l'esito dell'astrazione semantica sia in generale determinabile *a priori*, e su base meramente logica, possiamo pensare, come Hegel voleva, che il procedimento dialettico muova da una sorta di astrazione assoluta – il famoso cominciamento, il puro *Sein*: "Essere, puro essere – senza nessun'altra determinazione", "la pura indeterminatezza e il puro vuoto"[22]; e che "il sistema dei concetti" possa "costruir se stesso – e completarsi per un andamento irresistibile, puro, senza accoglier nulla dal di fuori"[23]. Solo sulla base di questa assunzione indebita intorno agli esiti dell'astrazione si può far coincidere il *metodo dialettico* con il *sistema* metafisico del sapere assoluto.

Secondo una definizione della *Fenomenologia*, "il metodo non è altro che la struttura dell'intiero presentato nella sua più pura essenza"[24]. E il metodo predeterminerebbe non solo la successione delle categorie logiche, ma anche quella delle figure fenomenologiche della coscienza:

> Il ciclo completo delle forme della coscienza non reale risulterà dalla necessità stessa del processo e della concatenazione. [...] Se [...] il resultato [*scil.* del metodo] viene inteso come in verità esso è, come negazione determinata, ecco che allora è immediatamente sbocciata una nuova forma, e nella negazione è stato aperto il passaggio pel quale avviene lo spontaneo processo attuantesi attraverso la completa serie delle figure.[25]

[21] "[La negazione] o viene intesa in maniera puramente logica, cosicché essa nega semplicemente ciò che il primo concetto afferma, senza mettere al suo posto qualcosa di nuovo, oppure viene intesa in maniera reale, cosicché il concetto affermativo viene negato da un nuovo concetto affermativo, in quanto entrambi devono essere riferiti l'uno all'altro. Chiamiamo quel primo caso negazione logica, questo secondo opposizione reale" (Trendelenburg [1840-70], pp. 43-44).

[22] *WL*, p. 70.

[23] *WL*, p. 36.

[24] *Phän*, p. 38.

[25] *Phän*, p. 71.

Se però la pretesa di dedurre *a priori* il "sistema dei concetti" è vana, ciò che resta è in effetti un'abbondante quantità di materiale fattuale, storico e *a posteriori*. Secondo la lettura che ho proposto nei capitoli che precedono, questo è il materiale delle nozioni teoriche, scientifiche e filosofiche depositate nel linguaggio ordinario e, anzitutto, nel linguaggio dotto e filosofico del tempo di Hegel: l'autentico *terminus a quo* della dialettica. "Il sistema hegeliano si manifesta in tal modo, contro la propria pretesa, [come] un *sistema a posteriori*", conclude Cortella: "un sistema in cui Hegel ha dovuto far ricorso alla – da lui tanto criticata – riflessione esterna, cioè all'utilizzo del sapere storico"[26]. Di qui l'accusa, così frequente, secondo cui la dialettica hegeliana è una grande sofistica, che spaccia per "esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza"[27] un riepilogo della storia concettuale del suo tempo.

Tuttavia se le determinazioni categoriali *specifiche* della grande *Logica*, e molte delle procedure attraverso cui le "contraddizioni dialettiche" vengono dedotte, appaiono come sofistica, si tratta in qualche misura – nelle parole di Marconi – di "sofistica intenzionale, filosoficamente ben motivata, e forse inevitabile"[28]. Ciò che il procedimento dialettico fa, una volta spogliato della pretesa di sistema, è esibire l'*incoerenza* fra i postulati di significato che reggono le determinazioni concettuali di cui il linguaggio comune fa uso irriflesso, e/o il contrasto delle intuizioni sull'uso corretto di certi termini. Esibisce, dunque, anche diverse *teorie in competizione* nella fissazione dei significati dei termini concettuali – quelle teorie, o quei frammenti di teoria, che sono assunti nelle convenzioni sottostanti al linguaggio ordinario; un linguaggio al quale, come abbiamo visto dall'inizio, Hegel non intende sovrapporre alcuna super-teoria precedente, regimentazione sintattica o semantica[29].

[26] Cortella [1995], p. 392.

[27] *WL*, p. 31.

[28] Marconi [1980], p. 96.

[29] "Ciò che è implicato dallo sfruttamento [hegeliano] dell'indeterminatezza intensionale è che nessuna teoria particolare sarà tacitamente assunta come la prospettiva «comune» o «neutrale» sulla realtà, sul mondo, sull'Assoluto o qualsiasi altra cosa. Le parole vengono usate con sensi differenti (più precisamente: i sensi delle parole sono

2.4 *Esempi di contraddizione dialettica da indeterminatezza intensionale*

A conferma di ciò, vediamo alcuni esempi di "contraddizioni dialettiche" hegeliane, dovute a incoerenze nei postulati di significato.

Nella parte dedicata alla nozione di *finità* nel capitolo sull'Esser determinato della *Logica*, Hegel deduce una contraddizione fra postulati della forma "il t_1 è il t_2" dai concetti di *qualcosa*, *altro* e *limite*: infatti, il *limite* (t_1) è da un lato il *qualcosa* (t_2), dall'altro il *non essere del qualcosa* (t_3), i quali sono intuitivamente nozioni intensionalmente incompatibili. Qui, l'idea è che da un lato ogni cosa, in quanto istanzia il concetto *qualcosa*, è limitata da un altro qualcosa, e perciò "[il *limite*, t_1] è un non essere di quel qualcosa", e quindi è il *non essere del qualcosa* (t_3), perché "il limite non è soltanto non essere dell'altro, ma non essere così dell'uno come dell'altro qualcosa, epperò del qualcosa in generale". Dall'altro lato, "il qualcosa è in grazia del limite ciò ch'esso è, ossia, ha nel limite la sua qualità", "è qualcosa per la mediazione di quello, che è insieme anche il suo non essere", dunque il *limite* (t_1) *è* il *qualcosa* (t_2). E così, nel concetto di *limite* troviamo "l'inquietudine del qualcosa, che consiste nell'essere, nel suo limite in cui è immanente, la contraddizione, che lo spinge oltre a se stesso"[30]:

> Il limite è la mediazione, per cui qualcosa ed altro tanto è quanto non è. [...] Il qualcosa ha il suo esserci soltanto nel limite, e [...] il qualcosa, che è soltanto nel suo limite, si separa in pari tempo da se stesso ed accenna al di là di sé, al suo non essere, lo pronuncia come suo essere, e passa così in quello.[31]

determinati in modi diversi, talora inconsistenti), cosicché selezionarne uno sarebbe presupporre che una visione del mondo sia corretta, almeno per un certo rispetto. [...] Questo è precisamente ciò che la filosofia, secondo Hegel, non dovrebbe fare" (*ivi*, p. 98).

[30] Cfr. *WL*, pp. 125-127.

[31] *Ibid.* Luca Illetterati ha svolto una minuziosa analisi della funzione del concetto di *limite* nella logica hegeliana, dissolvendo fra l'altro il luogo comune triviale in base a cui Hegel avrebbe semplicemente perso di vista la preziosa distinzione fra *Grenze* e *Schranke* introdotta da Kant nei *Prolegomeni*: "all'interno della *Scienza della logica*, infatti, e più precisamente nel luogo della dottrina dell'essere in cui Hegel discute la struttura stessa del finito, troviamo una trattazione del concetto di limite inteso nella forma della *Grenze* che non può essere immediatamente identificata alla forma di limitazione che è stata indicata nella figura della *Schranke* e da cui anzi emerge la possibilità di evidenziare

Nel capitolo dedicato all'Esser per sé, nella sezione della Qualità. Hegel inizia il punto dedicato a "L'uno e il vuoto" affermando:

> L'uno è il vuoto come l'astratto riferimento della negazione a se stessa. Ma il vuoto, in quanto è il nulla, è assolutamente diverso dalla semplice immediatezza, dall'essere, anche affermativo, dell'uno; e in quanto essi stanno in una relazione, nella relazione cioè dell'uno stesso, la loro diversità è posta.[32]

Il concetto *uno* (il t_1), in quanto è l'*astratto riferimento della negazione a se stessa* (t_2), è caratterizzato come il *vuoto* (t_3). Ma se il *vuoto* (t_3) è inteso come il *nulla* (t_4), poiché questo è una negazione della ("assolutamente diverso dalla") *semplice immediatezza* (t_5), l'*uno* è intensionalmente incompatibile con quest'ultima. Ma, d'altro canto, l'*uno* (t_1) è la *semplice immediatezza* (t_5). Ergo, l'*uno* è intensionalmente incompatibile con se stesso.

Come è abbastanza chiaro, nonostante la pretesa hegeliana di produrre un "andamento irresistibile" per via puramente logica, il vero fondamento di inferenze di questo genere è la competenza lessicale che Hegel e la sua *audience* condividono. Perché mai dovremmo accettare il postulato olistico-inferenziale della forma "il t_1 è il t_2", in base al quale *l'uno è l'astratto riferimento della negazione a se stessa*? Si potrebbe rispondere che, dato un certo contesto culturale, più certe articolazioni inferenziali di concetti precedentemente introdotti nella *Logica*, questo è (un aspetto di) ciò che "uno" *significa*. O alme-

ciò che distingue queste due forme di limite. Ciò che la *Grenze* indica qui in Hegel è il concetto di limite in quanto è connesso con la determinazione. Quello che però a Hegel interessa mettere in rilievo all'interno di questo orizzonte è non soltanto che il limite costituisce il principio di determinazione che solo ci consente di parlare di qualcosa (*Etwas*) rispetto a qualcosa d'altro, ma soprattutto, partendo da questo, lo sviluppo stesso cui il concetto del limite va incontro, e in questo percorso, la contraddizione che è ad esso immanente". Invece, secondo Illetterati, Hegel userebbe il termine "*Schranke*" soprattutto alludendo a una *cattiva* limitazione, ossia a un'idea del limite in cui l'altro rispetto al qualcosa è semplicemente l'estrinseco al di là del qualcosa: e naturalmente, si tratterà del modo in cui l'intelletto astraente, isolante, concepisce il limite come separazione – sicché "la *Schranke* costituisce la fissazione del limite rispetto al suo altro, ovvero il limite come semplice negazione. [...] La forma di limitazione che trova la sua espressione nella *Schranke* evidenzia infatti un legame non accidentale con la forma che secondo Hegel è propria del cattivo infinito e del progresso all'infinito" (cfr. Illetterati [1996], pp. 39-44).

[32] *WL*, p. 171.

no (nelle intenzioni di Hegel), è ciò che "uno" significa a un certo stadio nello sviluppo dell'automovimento dei concetti, delle "pure essenzialità" della logica speculativa.

Nella parte dedicata all'Infinità quantitativa, nella sezione della Quantità della dottrina dell'essere, Hegel sostiene che si deve ritrovare nei concetti di *quantità finita* e *infinita* una contraddizione analoga a quella che era stata manifestata nella cattiva infinità – o nell'infinito qualitativo dell'intelletto, di cui abbiamo parlato nella prima parte di questo libro[33]. Avvisa che "il progresso infinito [*scil.* quantitativo] è ora soltanto l'espressione di questa contraddizione", che "quella d'infinitamente grande non è altro che l'espressione abbreviata della contraddizione"[34]. Dove sta dunque questa contraddizione?

> Il quanto infinito, come infinitamente grande o infinitamente piccolo, è esso stesso in sé il progresso infinito; è quanto perciò ch'è un grande o un piccolo, ed è in pari tempo non essere del quanto.[35]

Il concetto *quanto infinito* è per Hegel un concetto che contiene note fra loro contraddittorie, sulla base di certi nessi intensionali intuitivi che si manifestano nell'uso dell'espressione corrispondente. Il *quanto infinito* (il t_1) è l'*infinitamente grande* o l'*infinitamente piccolo*. Ma, rispettivamente, l'*infinitamente grande* è una specificazione del concetto *grande*, e l'*infinitamente piccolo* è una specificazione del concetto *piccolo*. Il *quanto infinito* (il t_1) è un *quanto* (è t_2) perché è un *grande* o un *piccolo*. Ma anche, il *quanto infinito* (il t_1) è *infinito* (è t_3), e l'*infinito* (il t_3) è una negazione determinata del *quanto* (del t_2). Dunque, il concetto (t_1) di *quanto infinito* è inferenzialmente connesso a due concetti, o legittima il passaggio inferenziale a due concetti come quello di *quanto* (t_2) o di quantità determinata, e quello di *infinito* (t_3), che a loro volta sono determinati come intensionalmente incompatibili: se qualcosa istanzia il concetto *quanto*, è impossibile che sia infinito.

[33] "Il progresso all'infinito è in generale l'espressione della contraddizione. Qui esso è l'espressione di quella contraddizione che si contiene nel finito quantitativo o nel quanto in generale. È quell'avvicendarsi delle determinazioni del finito e dell'infinito, che fu considerato nella sfera qualitativa..." (*WL*, pp. 247-248).

[34] *WL*, pp. 248-249.

[35] *WL*, p. 261.

Anche qui, la radice della contraddizione è l'uso comune e dotto di termini predicativi come "*x* è grande", "*x* è piccolo", "*x* è infinito" ecc. Se uno pensa la nozione di *quantità determinata*, sarà portato ad abbracciare il postulato inferenziale per cui *se* qualcosa ha una quantità determinata, *allora* si può dire che è *grande*, o che è *piccolo*, in relazione a qualcos'altro. D'altra parte, uno dei modi in cui usiamo il predicato "*x* è infinito" manifesta l'idea che, *se* qualcosa è infinito, *allora* non ha alcuna quantità determinata. Ed ecco che l'idea di una *quantità infinita*, in base a questo giro di inferenze, risulta inconsistente.

Credo che nella *Logica* si possano portare alla luce numerosissimi schemi argomentativi di questo tipo. Comunque, non v'è dubbio che Hegel ricorra spesso ad assunzioni collaterali più o meno nascoste, per sviscerare le quali occorrerebbe un'analisi minuziosa del lessico degli scritti hegeliani (e cioè qualcosa che non posso intraprendere qui. La conclusione da trarre) seguendo Marconi, è la seguente:

> Il ruolo di queste intuizioni semantiche "immediate" nelle procedure hegeliane è qualcosa cui non si può non attribuire la massima importanza. In larga parte, la *Logica* è un ingegnoso mosaico delle intuizioni intensionali di un parlante colto, inserito nel *milieu* linguistico dell'idealismo tedesco del primo Ottocento.[36]

Questo mosaico, d'altronde, ha piuttosto l'aspetto di un campo di battaglia: ciò che viene messo in scena dalla dialettica hegeliana è una competizione, una contesa fra significati. Nel caso di nozioni come *quadrato* e *circolare*, ad esempio, la "competizione" potrebbe essere semplicemente un equivoco: se qualcuno chiama lo stesso oggetto cerchio e quadrato, applicheremo il *principle of charity* e diremo semplicemente che usa in modo anomalo "cerchio" o "quadrato". Abbiamo detto che non essere rivedibile, ed essere costitutivo della competenza semantica, sono due cose diverse. Tuttavia, vi sono indubbiamente postulati che non sono rivedibili, *e* sono costitutivi della competenza: ad esempio, quello per cui se qualcosa è un quadrato, è impossibile che sia circolare. Quando a essere in gioco sono implicazioni come quelle fra le nozioni di *tedesco*, *crucco* e *barbaro*,

[36] Marconi [1980], p. 103.

o quelle fra i concetti di *fondamentalismo religioso* e *terrorismo*, o di *aborto* e *omicidio*, o di *animale* e *soggetto giuridico*, o di *macchina di Turing* e *individuo pensante*, si capisce che la cosa acquisti un cospicuo interesse autonomo.

Se accettiamo l'idea che la logica filosofica per Hegel miri a esplicitare gli impegni inferenziali impliciti nell'uso comune e dotto dei termini concettuali, proprio in questa esplicitazione può emergere che tale uso è governato da postulati di significato fra loro incompatibili. Tuttavia se accettiamo anche l'interpretazione che propongo, secondo cui una contraddizione *non può mai* essere il *terminus ad quem* di ciascuna singola applicazione del metodo, allora, quando l'esplicitazione olistica dei nostri impegni porta alla luce un'inconsistenza, abbiamo un segno decisivo del fatto che qualcosa va cambiato. Questo cambiamento, come si vedrà, Hegel lo chiama "il contraccolpo": *Gegenstoß*. La delucidazione degli impegni inferenziali è preliminare alla loro *coerentizzazione*. Questo è il *terminus ad quem* di ciascuna applicazione del metodo, ed è realizzato attraverso la procedura che Hegel chiama *Aufhebung*.

2.4.1 *Nota: l'indeterminatezza sintattica*

Come abbiamo visto nella prima parte del libro, le contraddizioni dialettiche vengono dedotte nel discorso hegeliano anche sulla base di ambiguità sintattiche. Ho presentato un'indeterminatezza sintattica in gioco nella deduzione formale della contraddittorietà del cattivo infinito dell'intelletto, e si è osservato che analoghe strategie governano le contraddizioni dedotte nei concetti di *qualcosa* e *altro*, *identità* e *differenza* ecc. L'idea di partenza dovrebbe essere che la fissazione del ruolo sintattico di un'espressione ha luogo sulla base di opzioni esprimenti certe nostre intuizioni sulla buona formazione o grammaticalità in genere. Possiamo, ad esempio, raggruppare le espressioni di un linguaggio in classi di equivalenza sintattica, o grammaticale, attraverso un criterio di sostitutività salva buona formazione: due espressioni t_1 e t_2 appartengono alla stessa categoria grammaticale se e solo se la sostituzione di una con l'altra in un'espressione sintatticamente ben formata produce un'espressione sintatticamente ben formata.

Ora, tutti sappiamo che nel nostro linguaggio ordinario vi sono espressioni affette da equivocità sintattica, collocabili in diverse classi di equivalenza grammaticale. Ad esempio, la parola "e" ha il ruolo di connettivo, e quindi di espressione che a ogni coppia di enunciati ("piove", "fa freddo") abbina la loro congiunzione ("piove e fa freddo": onde l'idea, tipica delle semantiche algebriche, per cui i connettivi denotano funzioni da *n*-ple di valori di verità a valori di verità); ma anche di funtore che a coppie di termini (singolari o predicativi: "Juliette Binoche", "la figlia di Ingrid Bergman", "*x* è bello", "*x* è ricco") abbina termini ("Juliette Binoche e la figlia di Ingrid Bergman sono belle e ricche"). E questo secondo è proprio il genere di ruolo grammaticale che passa inosservato nell'analisi logica di tipo freghiano[37].

Per sbarazzarci dell'ambiguità, la strategia usuale è postulare una grammatica logica profonda e una regimentazione linguistica che assegni espressioni diverse a ruoli logico-linguistici diversi. Ma oggi nessuno crede più che vi sia *la* forma logica, come qualcosa di identificabile a prescindere da opzioni teoriche antecedenti. E anche quando tali opzioni sono fortemente radicate in certe nostre intuizioni sul funzionamento del linguaggio ordinario, un'espressione può essere sintatticamente ambigua nel senso che abbiamo intuizioni contrastanti sul suo ruolo grammaticale[38].

[37] Preoccupazioni espressive di questo genere sono alla base della cosiddetta logica descrittiva: "[l'analisi freghiana] ha molti meriti il cui riconoscimento è implicito nel compito affidatole di guidare la costruzione sistematica della logica sin qui esposta. Tuttavia presenta almeno un punto debole che in primissima approssimazione potremmo indicare dicendo che mentre fornisce una base largamente soddisfacente per la trattazione degli enunciati e delle loro interrelazioni e dunque per lo studio delle interdipendenze formali fra le verità, è invece meno adatta alla trattazione dei concetti e delle loro interconnessioni [...], [ad] una approfondita e puntuale analisi del *contenuto concettuale e descrittivo* [degli enunciati]" (Casari [1997], p. 316).

[38] "La determinazione del ruolo sintattico di un'espressione è un'operazione teorica, controllata da intuizioni sulla grammaticalità e dagli usuali criteri interni di adeguatezza teorica (economia ecc.). Vi è un elemento di scelta implicito nella partizione delle espressioni di un linguaggio in categorie grammaticali. Questa è una delle ragioni per cui teorie grammaticali diverse e in competizione sono possibili. Le espressioni del linguaggio naturale non sono, in se stesse, completamente determinate dal punto di vista sintattico: e non solo nel senso che alcune di esse possono risultare ambigue [...], ma nel senso che il

In questo senso, Hegel avrebbe sfruttato l'ambiguità grammaticale e il contrasto delle intuizioni, ritenendo che tale ambiguità non blocchi le inferenze ordinarie, e assumendo trattamenti sintattici contrastanti della stessa espressione. Ma, sulla base dell'interpretazione della dialettica che propongo, non si può certamente sostenere che Hegel *sottoscriva* semplicemente questa ambiguità, appunto perché *non* sottoscrive le contraddizioni che se ne possono dedurre. Come ha ammonito il brano della logica del concetto citato nell'introduzione di questo libro, "la filosofia ha la libertà di mettere a profitto la vana superfluità della lingua", *ma* per introdurre *distinzioni* e precisa-zioni là dove "dovessero adoprarsi come sinonime" (e, potremmo dire per estensione, come sostituibili salva buona formazione) espressioni che *non* lo sono. Scrive ancora Marconi:

> Nessuno dei due tipi di procedura [*scil.* di derivazione di contraddizioni dalla indeterminatezza sintattica e da quella semantica] sorge dall'aver trascurato di introdurre le distinzioni richieste. Hegel non è semplicemente un pensatore malaccorto. Piuttosto, in ambo i casi egli sosterrebbe che la distinzione rilevante dev'essere concepita come un "movimento". [...] Questa è in realtà la sola presentazione che non impone dall'alto al linguaggio naturale una regimentazione (sia di significati che di ruoli sintattici) che distruggerebbe la sua indeterminatezza invece di esprimerla.[39]

3. *La procedura dell'*Aufhebung

Se il momento negativo razionale del metodo consiste nell'esibizione della contraddizione dialettica prodotta dall'intelletto che opera l'isolamento semantico, il momento positivo razionale o speculativo, secondo la lettura che propongo, consiste nel *togliere* la contraddizione medesima. Questo toglimento si ha, allora, nella posizione concreta del concetto, ovvero nella posizione della relazione necessaria che lo lega all'altro – relazione in cui il concetto riesce a essere *determinato*.

loro ruolo sintattico può essere analizzato in modi diversi. Ciò è in parte dovuto al fatto che le nostre intuizioni sulla grammaticalità sono spesso malferme. Non sappiamo sempre con sicurezza se un contesto d'occorrenza sia grammaticale o meno, e potremmo trovarci in disaccordo su di esso con altri parlanti non meno competenti" (Marconi [1980], p. 106).

[39] Marconi [1980], p. 109.

Ora, le nozioni inferenziali di *mediazione* e *negazione determinata* sono al centro della celebre Nota dell'*Aufhebung* nella grande *Logica*: un passo al quale ho già fatto riferimento, poiché è uno dei luoghi in cui Hegel si produce in un metadiscorso sul metodo. Precisamente, egli si sofferma sull'esito positivo della dialettica, sull'unità di opposti speculativa in cui ciascuna applicazione del metodo avrebbe il suo *terminus ad quem*[40]. La Nota caratterizza la nozione di *Aufhebung* in tre modi.

(1) Anzitutto, ciò che è tolto (*aufgehoben*) o – che per Hegel è lo stesso – ciò che è *ideale*, non è annientato:

> Quello che si toglie non perciò diventa nulla. Nulla è l'immediato. Ciò che è tolto, all'incontro, è un mediato [*ein Vermitteltes*]; è un non essere, ma come resultato derivato da un essere. Quindi ha ancora in sé la determinatezza da cui proviene.

Come si vede, qui gioca esattamente la "tautologia" in cui consiste il metodo: il risultato non è un immediato; non è il nulla astratto, ma una negazione determinata, che è il risultato del toglimento di una contraddizione.

(2) In secondo luogo, ciò che è tolto è "elevato dalla sua immediatezza", e cioè conservato in una dimensione differente:

> Così il tolto è insieme anche conservato, il quale *ha perduto soltanto la sua immediatezza* ma non perciò è annullato. [...] Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella *unità col suo opposto*. In questa più precisa *determinazione* di un che di riflesso, esso si può convenientemente chiamare *momento*.

(3) Conseguentemente, un concetto che è tolto non rimane lo *stesso* concetto. Poiché la nota segue la famosa concettualizzazione del divenire come unità di essere e nulla, Hegel esprime la cosa con riferimento a queste categorie:

> L'essere è essere, e il nulla è nulla, solo nella loro diversità uno dall'altro. Ma nella lor verità, nell'unità loro, essi sono spariti come queste determinazioni, e

[40] "Con questo termine [*Aufhebung*] Hegel non fa che designare il movimento stesso che consegue alla negazione determinata, qualificandola più specificamente a partire dal suo esito. Nella operazione della *Aufhebung* abbiamo perciò l'avanzamento logico colto nel suo giungere a conclusione" (Nuzzo [1997], p. 74).

> sono ormai *qualcos'altro*. [...] Questa unità rimane ora la loro base, dalla quale non escon più per prendere il significato *astratto* di essere e nulla.[41]

Come si vede, qui Hegel sta per l'appunto lavorando con le nozioni inferenziali di *Vermittlung* e *bestimmte Negation* che abbiamo esaminato nel cap. 6: con le procedure di co-determinazione semantica attraverso cui un termine concettuale riceve un contenuto determinato, nella relazione di incompatibilità intensionale con altri concetti che ne sono – e di cui esso è – una negazione determinata. In primo luogo, la nozione che è "tolta, ma insieme conservata" è un qualche concetto *A*, ossia il *concetto astratto di* un qualche concetto *A*. Ciò di cui ne va nella procedura dell'*Aufhebung* è soltanto "la sua immediatezza", o il suo aspetto di finitezza e astrazione, cioè la forma di isolamento semantico conferita dall'intelletto: quell'intelletto che isola *A* da una sua nota concettuale necessaria, e così non pensa più *A*, ma *A*. Ma, in secondo luogo, quando *A* è concepito come *A*, è concepito concretamente nella sua relazione necessaria o interna a *B*, "nella unità col suo opposto", è *ein Vermitteltes* e ha ottenuto una "più precisa determinazione". Allora è "rabbassato a momento", è pensato come momento semantico dell'unità modalmente robusta di *A* e di *B*[42]. E, in terzo luogo, proprio sulla base dell'idea che le relazioni necessarie o interne affettano le condizioni di identità dei significati dei termini concettuali, la nozione è mutata di significato[43].

Ciò vuol dire che quel che in realtà viene eliminato nell'*Aufhebung* è una certa *assunzione semantica isolante* intorno a un significato, e

[41] *WL*, pp. 100-102, corsivi miei.

[42] "Questa struttura è, precisamente, la fine del processo, l'atto che mette fine (*ein Ende machen*) al dispiegarsi dell'immediatezza iniziale nella sua interna limitatezza e contraddittorietà. La positività del risultato – il 'conservare' – si determina poi ulteriormente in relazione all'interpretazione 'dialettica' della negatività del 'togliere'. Il risultato si presenta infatti come la struttura relazionale e riflessa dell'unità di sé e del proprio opposto" (Nuzzo [1997], p. 75).

[43] "Non si deve ritenere che una determinazione che è tolta rimanga, una volta tolta, la medesima: il toglimento altera l'identità di ciò che viene tolto. [...] Sembra quindi che il toglimento sia una procedura attraverso cui qualcosa, una determinazione concettuale, «entra in unità» col suo opposto ed è quindi sia negata [...] che preservata come componente o «momento» di una determinazione più ampia. Ciò che è dunque conservato non è propriamente la stessa determinazione che avevamo prima: la sua identità è stata mutata nel processo" (Marconi [1980], p. 122).

specificamente intorno al significato di un termine concettuale. E, se vale il modello qui proposto, va rigettata in quanto è *contraddittoria*, radicata in postulati di significato incoerenti, impegni inferenziali incompatibili. Come ha affermato Marconi:

> *Togliere* una determinazione è mostrare che certe assunzioni intorno ad essa devono essere rigettate, come risultato del fatto che la determinazione verrebbe identificata col suo opposto. Tuttavia, questo di per sé non implica che la determinazione stessa debba essere abbandonata come inadeguata o "falsa". Deve semplicemente essere ripensata.[44]

Naturalmente, anche qui ci scontriamo nell'interpretazione con l'ambiguità sopra individuata nella presentazione hegeliana del metodo (il "primo dogma"): infatti, sembra che il semplice concetto astratto di *A*, il semplice *A* sia considerato da Hegel come autocontraddittorio – come qualcosa che deve "spingersi avanti", "mostrarsi come l'altro da sé", per il solo fatto che l'intelletto opera un'astrazione, prescinde da un nesso necessario. Invece, si è detto che una contraddizione (la contraddizione dialettica) può avere luogo solo in quanto *A* non è soltanto astrattamente concepito, sicché ciò che in effetti è pensato è un *A*; ma anche, in quanto questo *A* è preso come (l'"autentico") *A*; ossia, il concetto astratto di *A* è identificato con *A* stesso.

Risolta però l'ambiguità nel senso indicato, l'unità degli opposti – che è il *terminus ad quem* di ciascuna applicazione del metodo – si mostra secondo le coordinate che ho indicato nei precedenti capitoli. Nell'unità degli opposti, ciascuno dei due concetti non *è* l'altro, e non si ha la "follia" denunciata da Platone nel *Teeteto*, in cui "di due cose, ognuna delle quali è altro dell'altra, una è l'altra". Al contrario: anzitutto, in generale, è proprio in quanto un concetto *A* è pensato nella sua relazione necessaria o interna con un altro concetto *B*, con il quale ha dipendenza di senso – quella relazione che è esplicitata negli enunciati hegeliani della forma "il t_1 è (il) t_2", che riesce a essere un concetto *determinato*. È un determinato, perché è "elevato dalla sua immediatezza", cioè è pensato in una struttura di nessi necessari con altri concetti; è inserito in un contesto inferenziale, in cui l'appli-

[44] *Ibid.*

cazione a qualcosa del concetto *A* legittima l'inferenza in base a cui quel qualcosa allora istanzia anche i concetti *B*, *C*, ... E in particolare, poiché i nessi implicativi inferenziali che Hegel ha anzitutto in mente sono i nessi implicativo-negativi fra concetti intensionalmente incompatibili, l'"unità degli opposti" è l'unità di concetti ciascuno dei quali è *la negazione determinata* dell'altro: non l'unità di un concetto *A* col suo minimo incompatibile non-*A*, ma l'unità con un'altra proprietà determinata – un "negativo che è positivo". L'unità del concetto *uomo* con concetti come *cane*, *pietra*, *oviparo*, non è l'identificazione di uomini e pietre, cani, ovipari – una situazione in cui, come quando si nega (NC), "è lo stesso che io sia o non sia, che questa casa sia o non sia" ecc. Al contrario, è la posizione del nesso modalmente robusto che *esclude* dal novero dei mondi possibili, dei mondi ammessi all'interpretazione semantica, situazioni, fatti, stati di cose in cui qualcosa che è un uomo può essere un cane, una pietra o un oviparo: *omnis determinatio est negatio*.

Si capisce allora perché, esprimendosi sul metodo nei brani citati al cap. 4, Hegel ci abbia detto che l'autentica negazione determinata ci presenta un concetto che è "divenuto più ricco di quel tanto, ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto", ed "è l'unità di quel concetto e del suo opposto". E perché il *mediato*, il concetto concretamente concepito, è "riferito a un altro", che è "il negativo del primo"[45]. Il concetto *uomo* sta davanti come un concetto *determinato*, perché è pensato come momento dell'unità di quel concetto e di molti altri concetti che ne costituiscono negazioni determinate, in quanto intensionalmente incompatibili. E dicendo che qualcosa è un uomo, possiamo dire qualcosa di determinatamente significante in quanto, da un lato, ci impegniamo in una serie di inferenze che l'applicazione di questo concetto consente; e dall'altro, ci impegniamo nel *non* concedere che ciò di cui stiamo parlando possa essere una pietra, o un oviparo ecc.

Inoltre, comprendiamo anche perché Hegel avverta che è indifferente da quale dei concetti intensionalmente incompatibili si parta, ossia quale si assuma come "il primo [che] è pertanto essenzialmente

[45] Cfr. *WL*, pp. 37 e 946.

anche conservato e mantenuto nell'altro", e quale si assuma come "il secondo, che [...] è pertanto il negativo del primo"[46]. Ad esempio, nel capitolo sulle essenzialità, si afferma che "a ciascun lato [*scil.* a ciascuno degli opposti] compete bensì una delle determinatezze di positivo e negativo", ma quando sono posti in unità, come negazione determinata l'uno dell'altro, "ciascun lato è cosiffatto, che può esser preso egualmente tanto come positivo, quanto come negativo"[47]. E naturalmente, ciascuno degli opposti può andare incontro all'operazione di isolamento in cui viene pensato separatamente dall'altro – di cui è una negazione determinata.

Infine, comprendiamo perché proprio in relazione all'*Aufhebung* emerga uno degli usi più tipicamente hegeliani del concetto di *verità*. Ho già parlato (nell'introduzione) del rapporto di Hegel con la concezione realistico-adeguativa della verità, e ho osservato (nel capitolo precedente) come usi il predicato di verità come modificatore nominale, per esprimere la conformità *della cosa* al concetto cui andrebbe ricondotta. Tuttavia la verità per Hegel è anche l'attributo *di* un *concetto*, in quanto è posto concretamente, è posto come momento semantico dell'unità di quel concetto con i concetti cui è necessariamente legato. Quando viene "rabbassato a momento" ideale, nella struttura relazionale esibita dall'*Aufhebung*, un concetto trova "la sua verità" rispetto al momento iniziale, o astratto. "La lor verità", come abbiamo visto in numerosi passi, è l'espressione che Hegel riferisce ai concetti pensati concretamente, in unità coi loro opposti – ad esempio, affermando in un già menzionato brano della grande *Logica* che:

> Il passare e la risoluzione di queste determinazioni ha soltanto questo vero significato, ch'esse raggiungono il loro concetto, la lor verità; essere, esser determinato, qualcosa, ovvero tutto e parti ecc., sostanza e accidenti, causa ed effetto sono per sé delle determinazioni di pensiero; vengon colte come determinati concetti, in quanto ciascuna di esse è conosciuta nell'unità colla sua altra o colla sua opposta.[48]

[46] Cfr. *Ibid.*

[47] *WL*, p. 475.

[48] *WL*, p. 687. Come ha sostenuto la Nuzzo: "per comprendere come Hegel raggiunga questa riformulazione del concetto di verità, basta prendere in considerazione uno degli usi più frequenti che la *Scienza della logica* fa di questo termine. Hegel definisce

3.1 *Enunciati speculativi*

Credo che una qualche forma di revisione degli impegni semantici, nel senso sopra delineato, sia in gioco anche nella famosa trattazione dell'enunciato speculativo nella Prefazione della *Fenomenologia*. Il dibattito critico sul senso della posizione hegeliana intorno a questo tipo di enunciati è assai vasto[49], e non vorrei certo proporre qui un'interpretazione esaustiva. Mi limito a osservare che almeno uno dei sensi in cui la procedura delineata da Hegel nella *Fenomenologia* può esser letta è proprio quello per cui nell'enunciato speculativo ha luogo un *ri*pensamento del contenuto di un certo termine concettuale – attraverso la posizione della sua relazione necessaria a un altro.

Contro l'idea del "pensiero raziocinante", in base a cui l'enunciato è il riferimento, a un soggetto dal significato stabile e presupposto, di un predicato che gli inerisce in modo accidentale, Hegel rivendica l'idea per cui nell'enunciato speculativo – che è l'enunciato autenticamente filosofico – si ha l'"automoventesi concetto che riprende in sé le sue determinazioni", sicché "il contenuto non è più predicato del soggetto, ma è la sostanza, l'essenza e il concetto di ciò intorno a cui verte il discorso"[50]. Bisogna ascoltare in dettaglio come ciò avvenga:

> Il pensare per rappresentazioni si dirige, per sua natura, secondo accidenti o predicati e a ragione va oltre di quelli, perché non sono che predicati e accidenti; ma esso viene ora frenato nel suo corso; giacché ciò che nella proposizione ha la forma di predicato, è la sostanza stessa. Subisce esso, per raffigurarcelo così, un contraccolpo [*Gegenstoß*]: comincia col soggetto, come se questo stesse a fondamento; ma poi, dato che predicato è anzitutto la sostanza, trova che il soggetto è passato a predicato e che, con ciò, è tolto [*aufgehoben*].[51]

generalmente la struttura logica che è il risultato di un processo di *Aufhebung* [...] come la 'verità' del primo immediato iniziale. Da ciò si deve concludere che la 'verità' di un determinato momento si pone sempre al livello logico superiore rispetto alla sfera di determinazione immanente di tale momento; si deve inferire inoltre che le singole determinazioni logiche, proprio in quanto prese nella loro limitatezza e finitezza di determinazioni particolari, hanno la propria verità sempre in 'altro' – ovvero nel momento logico superiore – e non (ancora) in se stesse" (Nuzzo [1997], p. 77).

[49] Cfr. ad esempio Gadamer [1971], pp. 3-35, Wohlfahrt [1981] (che include una ricca bibliografia), Chiereghin [1984].

[50] *Phän*, p. 50.

[51] *Phän*, pp. 50-51.

Ora, un esempio di enunciato speculativo fornito subito dopo da Hegel, il già menzionato "l'effettuale è l'Universale" (*das Wirkliche ist das Allgemeine*), ci fa intendere che la forma del *Satz* speculativo è proprio quella dei tipici enunciati hegeliani, ossia "der (die, das) t_1 ist der (die, das) t_2". Ciò che qui è in gioco è dunque un processo di codeterminazione di significati, o di esplicitazione di relazioni fra concetti. Un concetto espresso da "t_1" era inizialmente pensato in modo che certe determinazioni gli inerivano in modo contingente, come "accidenti". Allorché la dialettica intraprende l'ascesa semantica e manifesta un nesso necessario fra concetti, ci costringe a *ri*pensare il significato di "t_1" nei termini del significato di "t_2", ovvero a cogliere come "t_2" esprima una nota concettuale del concetto espresso da "t_1", o un suo momento semantico ecc. Quando è "riferito all'altro" cui è necessariamente connesso, il significato di "t_1" *muta* rispetto alla precedente posizione astratta. Adducendo un altro esempio ("Dio è l'essere"), Hegel sostiene che il soggetto "sembra cessare di essere ciò che egli è mediante la posizione della proposizione, ossia il soggetto fissato", sicché "il pensare [...] si sente piuttosto frenato e risospinto al pensamento del soggetto", "vien rinviato al soggetto" e "perde la sua solidificata base oggettiva che nel soggetto aveva"[52].

Chiereghin ha giustamente rilevato come Hegel si riferisca a una forma logica che sarebbe peculiare degli enunciati filosofici, e che si oppone a (anzi, "distrugge") la forma degli enunciati del senso comune o della coscienza rappresentativa[53]. Ciò può essere inteso nel senso conferito fin dall'inizio di questo libro all'operare della logica filosofica, o speculativa, come organo dell'autocoscienza semantica. Nel

[52] *Phän*, p. 53. Affermazioni analoghe troviamo nel § 31 dell'*Enciclopedia*: "Le rappresentazioni di anima, mondo, Dio, sembrano fornire dapprima al pensiero un *appoggio fermo*. Ma [...] hanno bisogno di ricevere per l'appunto mediante il pensiero la loro ferma determinazione. Il che è espresso in ogni proposizione, poiché, solo mediante il *predicato* (cioè, in filosofia, mediante la determinazione del pensiero), viene fermato *quello che* è il soggetto, vale a dire la rappresentazione iniziale" (*Enz*, pp. 43-44). Secondo Gadamer nell'enunciato speculativo "non si afferra qualcosa di nuovo, di diverso, come predicato, poiché nel predicato si approfondisce in verità ciò che è il soggetto" (Gadamer [1971], p. 17).

[53] Cfr. Chiereghin [1981], pp. 41-42.

linguaggio ordinario, termini concettuali come "essere", "universale", "concetto" ecc., possiedono un significato prefissato che rimane indiscusso, nel senso che è *implicito*. La logica filosofica, esplicitando l'implicito rappresentativo, può portarci a *ri*pensare le nozioni in gioco. Questo ripensamento equivale a un'alterazione di significati, perché i nessi intensionalmente robusti che li legano affettano le loro condizioni d'identità: sicché quando un concetto *A* è posto come necessariamente connesso a un *B*, non è in qualche modo più lo stesso concetto che era allorché questo gli veniva riferito solo accidentalmente[54] (ancorché il modo della "variazione", nonostante le pretese hegeliane di sistema, rimanga ampiamente imprevedibile). Sicché, afferma Hegel, "l'opinione [*scil.* del senso comune] si accorge che *altro intendevasi* da quello ch'essa medesima intendesse"[55]. E perciò egli ci ha detto che il (significato del) "soggetto", passando al (essendo posto nel nesso necessario con il significato del) predicato, è tolto (*aufgehoben*), ma conservato come momento semantico dell'unità superiore. Non è un caso che la procedura manifestata nel *Satz* speculativo sia indicata da Hegel come la prassi tipica del metodo dialettico che *manifesta* i nessi di mediazione e co-determinazione semantica:

> Il superamento della forma [*scil.* comune] della proposizione non può avvenire in guisa *immediata*, né in forza del suo mero contenuto. Deve, anzi, esprimersi il movimento opposto [...]: devesi invece *presentare* quel ritornare in sé del concetto. Questo movimento, costituente altrimenti il compito della dimostrazione, è il movimento dialettico della proposizione stessa. Solo esso è l'elemento *effettualmente* speculativo; e solo l'enunciazione del movimento medesimo è rappresentazione speculativa.[56]

Poco prima, Hegel aveva rilevato come proprio dal fatto che la logica filosofica induca revisioni degli impegni semantici, vengono "le lamentele circa l'incomprensibilità degli scritti filosofici", e il rimprovero secondo cui "occorre leggerne più volte molte parti per po-

[54] "Con la differenza manifestatasi col predicato si è *risospinti indietro* al soggetto, poiché il predicato esprime ciò che il soggetto essenzialmente è, non un contenuto ulteriore ed accidentale" (Perelda [2003], p. 522).

[55] Cfr. *Phän*, pp. 53-54.

[56] *Phän*, p. 54.

terle capire". È probabile che Hegel stesse pensando anzitutto ai propri scritti. E poco oltre si lamenta ancora della "non raziocinante presunzione di verità fatte" che ostacola la filosofia, in quanto "chi le possiede pensa che non sia più necessario ritornare su di esse", e "postele a fondamento, stima non solo di poterle esprimere, ma anche di poter con esse sentenziare e condannare"[57]. Se vale la mia lettura complessiva, il "ritornare su di esse" è appunto l'esplicitazione degli impegni semantici impliciti nelle nostre pratiche discorsive: esplicitazione in cui le teorie nascoste nei contenuti dei termini concettuali vengono portate alla luce e gettate nel "torneo del dare e chiedere ragioni" (per dirla con Brandom), nella "contesa di significati" (per dirla con Marconi) istituita dalla filosofia hegeliana.

4. *Dialettica senza sapere assoluto*

4.1 *Olismo locale, olismo totale*

Finora, ho esposto quelli che a mio parere sono due articoli di fede della dialettica hegeliana: il *non sequitur* (la persuasione che l'astrazione di per sé produca la contraddizione dialettica, senza che l'astratto isolato sia visto come un *non* astratto, un *non* isolato), e la pretesa indifendibile (la pretesa che l'esito dell'astrazione si sviluppi *motu proprio*, *a priori* come un certo concetto determinato). Li ho chiamati "dogmi", per indicare che si tratta di assunzioni attraverso cui il metodo dialettico viene elevato da procedura semantica a *sistema* metafisico, veicolo del sapere assoluto che deduce *a priori* le proprie categorie.

Il terzo dogma della dialettica hegeliana concerne i limiti dell'olismo. L'inversione nell'ordine di spiegazione semantica prospettata nei capp. 5 e 6 approda, infatti, a una prospettiva *top-down* che rimane, tutto sommato, impregiudicata nell'alternativa fra olismo *totale* e olismo *locale*. Vi sono ragioni per ritenere che Hegel sostenga un olismo totale o globale, nel senso che l'autentico *concreto*, in cui ogni forma di contraddizione dialettica da isolamento semantico è tolta, è

[57] *Phän.* pp. 55-56.

solo l'intero sistema dei concetti – la coscienza del quale sarebbe lo stesso sapere assoluto. Le dichiarazioni hegeliane sul genere "tutto è in tutto" sono numerose:

> Un essere determinato, finito, è un essere che si riferisce ad altro; è un contenuto che sta in un rapporto di necessità con un altro contenuto, col mondo intiero. Riguardo alla reciproca dipendenza dell'insieme, la metafisica poté giungere all'affermazione (sostanzialmente tautologica) che se venisse distrutto un granello di polvere, rovinerebbe l'intero universo.[58]

Nelle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*:

> Per la *necessità* di un'esistenza [...] noi chiediamo che questa stessa sia congiunta con le *altre*, così da essere *completamente determinata da tutte le altre esistenze*, che appaiono come condizionamenti o cause; occorre che essa non sia strappata da loro o possa esserlo – e ancor più che non esista una qualunque causa, condizione, stato di connessione, a mezzo della quale esse possano essere strappate, nessuna circostanza che sia tale da contraddire le altre che la determinano. Secondo questa determinazione noi poniamo la contingenza di una cosa nel suo isolamento, nella mancanza di una completa congiunzione con le altre.[59]

Possiamo render conto di molti aspetti del discorso hegeliano, assumendo che l'olismo dei concetti sostenuto da Hegel sia un monismo logico-metafisico radicale, in cui in realtà l'unico macroconcetto effettivo è l'Idea, o concetto assoluto. L'Idea, dice Hegel, è "il concetto adeguato, il Vero oggettivo ossia il Vero come tale"[60]; "il suo contenuto ideale non è altro che il concetto nelle sue determinazioni", e il contenuto dell'Idea "è solo l'esposizione, che il concetto si dà nella forma di esistenza esterna; e questa forma, inclusa nella idealità di esso [...] per tal modo si mantiene nell'idea"[61]. Sostiene il già menzionato § 214 dell'*Enciclopedia*:

> L'idea può esser concepita come la *ragione* (questo è il proprio significato filosofico di *ragione*); e inoltre, come il *soggetto-oggetto*, come *l'unità dell'ideale e del reale, del finito e dell'infinito, dell'anima e del corpo*; come la *possibilità che ha in sé stessa la sua realtà*; come *ciò la cui natura può esser concepita*

[58] *WL*, p. 74.
[59] *Bew*, p. 113, corsivi miei.
[60] *WL*, p. 857.
[61] *Enz*, p. 198.

> *solo come esistente*, ecc.; perché, in essa, tutte le relazioni dell'intelletto son contenute, ma nel loro infinito ritorno e identità in sé.[62]

E l'Idea è la "ragione", perché la "ragione logica" è "il sostanziale o reale, quello che riunisce assieme, in sé, tutte le determinazioni astratte, ed è la loro schietta ed assolutamente concreta unità"[63].

Per questa via, dicevo, è possibile spiegare molti altri tratti del discorso hegeliano. Anzitutto, si intende perché il principio della negazione determinata, *omnis determinatio est negatio*, l'enunciato "d'importanza infinita", comporti secondo Hegel il monismo: "questa proposizione, che la determinatezza è negazione, ha per necessaria conseguenza l'unità della sostanza spinozistica, ossia l'affermazione che non v'ha che una sostanza"[64]. E si capisce perché: Spinoza nell'*Etica* definisce la sostanza come "ciò che è in sé ed è concepito per sé: ovvero ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, dal quale debba essere formato"[65]. Ora, se *ogni* concetto ha dipendenza di senso con *ogni* altro, l'unico concetto sostanziale, che può cioè essere "concepito per sé" e non come momento semantico di un'unità più ampia, è il macroconcetto assoluto o il sistema dei concetti. Sicché, ne inferisce Hegel:

> In pari maniera, nemmeno la sostanzialità degl'individui si può sostenere di fronte a quella proposizione [(DN)]. L'individuo è riferimento a sé per ciò ch'esso pon limiti a ogni altro. Ma questi limiti sono con ciò anche limiti dell'individuo stesso, riferimenti suoi ad altro. L'individuo non ha il suo esserci in lui stesso.[66]

Si capisce poi perché una delle definizioni di "idealismo" fornita da Hegel sia quella secondo cui l'idealismo consiste nella "proposizione, che il finito è l'ideale" (e "ogni filosofia è essenzialmente idealismo")[67]. Come si è detto esaminando la procedura dell'*Aufhebung*,

[62] *Enz*, p. 199.
[63] *WL*, p. 29.
[64] *WL*, p. 108. Sul'analisi (e critica) hegeliana della nozione spinozista di sostanza, si può vedere Michelini [2004].
[65] Spinoza, *Ethica*, p. 87.
[66] *WL*, p. 108.
[67] *WL*, p. 159.

la categoria del *tolto*, ossia di ciò che è entrato in unità col suo opposto, è la categoria dell'*ideale*[68]; di ciò che non può "sussistere per sé", ma solo come momento di un'unità superiore:

> La negazione è determinata così come idealità. L'ideale è il finito così come sta nel vero infinito – cioè come una determinazione, un contenuto che è bensì distinto, ma che però non sussiste indipendentemente, ma è come momento.[69]

Ciò emergeva fin dal periodo jenese; ad esempio, nella *Differenz* si afferma:

> Ma l'assoluto [...] diviene con ciò una totalità oggettiva, un intero del sapere, un'organizzazione di conoscenze. In tale organizzazione ogni parte è ad un tempo il tutto, poiché la parte sussiste in rapporto all'assoluto. In quanto parte, che ha fuori di sé le altre, è un limitato e limitato solo a mezzo degli altri; isolata come limitazione, essa è imperfetta, non ha senso e significato che mediante la connessione col tutto. Non si può quindi parlare di concetti singoli per sé, di singole conoscenze come di un sapere.[70]

4.2 *Il sistema delle negazioni del fondamento*

Sulla base di questo monismo radicale, possiamo allora fornire un'interpretazione della "necessità della contraddizione" sostenuta da Hegel. In un certo senso, la contraddizione, nel senso del *contraddirsi* che conviene all'intelletto, è *onni*pervasiva. Per esprimere la cosa in termini vagamente mentalistici – che quindi Hegel non avrebbe probabilmente approvato – qualunque coscienza o mente *finita*, nel senso che non pensa in atto l'intero sistema dei concetti, è abitata da contraddizioni proprio e solo *in quanto è finita*.

Questo è, in effetti, il risultato combinato dell'olismo totale (terzo dogma) e dell'ambiguità sopra menzionata nell'esposizione hegeliana del metodo – l'ambiguità per cui (primo dogma) la semplice astrazione semantica potrebbe essere, a detta di Hegel, di per sé sufficiente a produrre una contraddizione. Se infatti la semplice astrazione di un qualunque concetto da un qualunque altro a cui il primo

[68] L'"ideale", *das Ideelle*, indica appunto il finito in quanto tolto, a differenza di *das Ideale*, che ha piuttosto a che fare con il bello e l'estetica.
[69] *WL*, pp. 153-154.
[70] *Diff.* p. 21.

sia necessariamente connesso è sufficiente a produrre la contraddizione dialettica; e qualunque forma di sapere finito è già da sempre abitata da una qualche astrazione, proprio in quanto non è presenza in atto del sistema della totalità delle categorie e dei concetti; allora è chiaro che ogni forma di sapere finito è autocontraddittoria. A essere pienamente coerente, come "punto di vista più alto", è solo il sapere assoluto, nel senso di un pensiero onnisciente: un pensiero infinito, che pensa in atto la totalità dei concetti e delle relazioni necessarie di co-determinazione fra i concetti[71].

Questa prospettiva ci fornisce la ricostruzione più classica del sistema dei concetti della grande *Logica*: un processo di categorie che, a partire dal cominciamento più astratto, e quindi supremamente *contraddittorio*, il puro essere che non è che il puro nulla, si innalza con il famoso "andamento irresistibile", *motu proprio* (secondo dogma) in quanto l'esito dell'astrazione è predeterminato, *Aufhebung* dopo *Aufhebung*, verso nozioni sempre più concrete e articolate. Ogni "avanzamento logico" è piuttosto "un andare indietro e un fondare", non è che "una ulterior determinazione del cominciamento stesso", che "si conserva in tutti gli sviluppi successivi"[72]. Lo sviluppo logico è allora un processo di (ri)definizione continua dell'assoluto, che a partire dalla definizione "prima e più pura (cioè più astratta)" (l'identità dell'identità e della non identità), giunge fino all'affermazione che "l'assoluto è l'*idea*, [che] è essa stessa assoluta"[73]. Se poi

[71] Nel breve ed enigmatico capitolo conclusivo della *Fenomenologia*, dedicato, per l'appunto, al sapere assoluto, Hegel afferma che in esso "la coscienza deve aver stabilito una relazione all'oggetto secondo la totalità delle sue determinazioni", e "deve averlo attinto secondo ciascuna di esse"; che qui abbiamo il "sapere di ogni essenza e di ogni esserci"; che "il sapere assoluto è lo spirito che si sa in figura spirituale" (cfr. *PhänII*, pp. 288-296). Qui compare anche il misterioso concetto di *Erinnerung*, una sorta di "memoria introiettiva" della coscienza, il cui elevarsi al sapere assoluto fa tutt'uno con il ripercorrere tutti i momenti del proprio sviluppo fenomenologico. Del problema si occupò Marcuse [1968], mettendo la nozione di *Erinnerung* in relazione con l'idea dell'essenza come "l'essere che è passato, ma passato senza tempo" (*WL*, p. 433) sviluppata nella grande *Logica*.

[72] Cfr. *WL*, pp. 56-57. "L'universale solleva tutta la massa del suo contenuto precedente, e non solo col suo avanzare dialettico non perde nulla, né nulla lascia indietro, ma porta con sé tutto quello che ha acquistato e si arricchisce e si condensa in se stesso" (*WL*, p. 953).

[73] *Enz*, p. 198.

l'unità dei concetti necessariamente connessi è "la lor verità", e ogni concetto è necessariamente connesso a ogni altro, ecco qui il celeberrimo slogan della Prefazione della *Fenomenologia*, in cui si compendia la filosofia hegeliana: "il vero è l'intiero"[74].

In particolare, la successione delle categorie si configura come il sistema della *totalità delle negazioni* del fondamento. Per un verso, ciascuna delle categorie è un momento della struttura complessiva dell'assoluto, e in questo senso si può certamente dire, con Marconi, che la sua *Aufhebung* la conserva come "vera". Ma, per altro verso, in quanto ciascuna categoria è astrattamente posta come "il punto di vista più alto", essa è affetta da finitezza e da contraddittorietà. Se infatti ogni concetto astratto, per il solo fatto di essere astratto, è contraddittorio, allora per così dire tutti i possibili modi di porre l'assoluto, *tranne uno* – quello del sapere assoluto – realizzano una certa negazione del fondamento, dell'assoluto stesso.

Capiamo allora meglio le affermazioni sul genere: "tutte le cose sono in se stesse contraddittorie". Come Hegel ha sostenuto nella *Fenomenologia*, ogni principio o cominciamento della filosofia "se pur è vero, è poi falso in quanto è *soltanto* principio", sicché il suo sviluppo è la sua confutazione, che "consiste nell'indicarne la deficienza; ma deficiente esso è perché è solo l'universale [*scil.* un astratto], o perché è soltanto principio, soltanto cominciamento"[75]. La negazione dell'assoluto è non un punto semantico inesteso, ma una struttura, e il progressivo "concretamento" del cominciamento è la sua relazione al sistema delle sue negazioni, in cui ciascuna di queste viene via via esibita come contraddittoria. Come ha affermato Hösle, "le categorie precedenti sono un presupposto per le successive solo in quanto si tolgono"[76]. E, d'altra parte, è stato rilevato da molti stu-

[74] *Phän*, p. 15.

[75] Cfr. *Phän*, p. 18.

[76] Hösle [1988], p. 203. In questo senso, ha sostenuto Cortella, "la dialettica hegeliana presenta infatti tutte le caratteristiche di un *élenchos dell'astratto e del finito*. Essa non si limita a ricondurre l'astratto all'autocontraddizione ma mostra al tempo stesso come esso presupponga necessariamente il concreto, cioè l'assoluto, l'unità-totalità delle determinazioni, come propria condizione. [...] La confutazione [dialettica] consiste nel processo con cui il cominciamento e qualsiasi astrazione manifestano la loro implicazione

diosi che il sapere assoluto in quanto ultima figura della *Fenomenologia*, così come l'Idea in quanto ultima categoria della *Logica*, non sono un sapere in più, o una categoria in più rispetto a tutto ciò che li ha preceduti. Al contrario sono, rispettivamente, il sapere dell'intero processo – comunque lo si interpreti –, e lo stesso sistema categoriale della logica nel suo complesso[77].

Si noti che questa prospettiva sulla "necessità della contraddizione", nel senso della sua onnipervasività, del suo affliggere ogni forma finita di pensiero, non smentisce di per sé l'interpretazione coerentista del metodo. Resta, infatti, fermo che una qualunque contraddizione non può essere l'esito ultimo del processo dialettico: al contrario, proprio in quanto una contraddizione permane, possiamo dire che il nostro sapere è ancora affetto da finitezza, ossia non ha ancora pienamente toccato la realtà, l'assoluto – che però in questo caso sarebbe l'unica Realtà, o l'unico Assoluto. In altre parole, la contraddizione riguarda sempre l'astratto, non il concreto – sennonché l'astratto è ovunque, perché il concreto è, per l'appunto, solo l'intero sistema

con la serie delle loro negazioni e quindi con l'unità speculativa come loro condizione intrascendibile" (Cortella [1995], pp. 315-320).

[77] Sul sapere assoluto, dice Chiereghin: "Non deve stupire il fatto che Hegel, giunto al sapere assoluto, non presenti nuovi contenuti, ma ripercorra mnesticamente il cammino appena compiuto. Il sapere assoluto si mostra qui come *Er-innerung*, come l'interiorizzazione e la sedimentazione delle esperienze compiute dalla coscienza, le quali, purificate della loro figura concreta, sono pronte a manifestare la struttura logica che le sostiene" (Chiereghin [1997], p. 36). Sull'Idea assoluta, dice la Nuzzo: "L'idea assoluta si determina subito per Hegel come la verità di *tutto il movimento logico precedente* [...]. Da questa determinazione consegue necessariamente che l'idea assoluta presenta in sé, come proprio contenuto, il sistema completo delle determinazioni successivamente sviluppate dalla logica speculativa. Essa deve contenere *tutto* quanto è stato dedotto dal movimento di determinazione del pensiero puro – ma deve contenerlo come *momento ideale*, ovvero nella dimensione della *verità* e della *mediazione*" (Nuzzo [1997], p. 81). Secondo Cortella: "la verità dell'assoluto consiste esclusivamente nella confutazione del finito [e ciò] rende inutile [...] una esposizione veritativa dell'assoluto dopo che si è passati attraverso il lungo cammino della critica del finito. Una volta che la *Scienza della logica* ha dissolto una dopo l'altra le categorie dell'intelletto e si è dunque arrivati all'*idea*, non si dà un'esposizione di quelle categorie dal punto di vista della verità. [...] L'assoluto è dunque *l'originaria connessione della totalità delle determinazioni* proprio in quanto esso consiste nella *confutazione della totalità delle determinazioni* e nel riconoscimento di quel processo confutativo come la *verità della totalità*" (Cortella [1995], pp. 347-350).

concettuale: solo il sistema intero, nelle parole della *Logica*, "è quieto e presso se stesso"[78], ossia libero da contraddizione.

Ma ciò non cambia il punto essenziale: nelle parole di Marconi, "mostrare che A è (ciò che era stato assunto come) l'opposto di A implica in ogni caso (perlomeno, nelle intenzioni di Hegel) mostrare che A *non può* rappresentare il «punto di vista assoluto»"[79]. Il processo dall'astratto al concreto è sempre un processo di coerentizzazione del pensiero: un avanzamento in cui le contraddizioni vengono progressivamente eliminate, finché la conoscenza diviene onniscienza.

4.3 *Con quanti concetti è connesso un concetto?*

A parte ciò, dovrebbe essere chiaro che tutta questa storia ha a che fare proprio con gli aspetti della dialettica hegeliana (i dogmi) dei quali dovremmo senz'altro *sbarazzarci*. Anzitutto, come si è detto, la prospettiva monistico-assolutistica che urge verso il sapere assoluto presuppone che il semplice isolamento semantico di per sé sia sufficiente a produrre la contraddizione dialettica. In secondo luogo, essa ha a che vedere con la (insostenibile) pretesa hegeliana che l'esito dell'astrazione semantica sia predeterminato, così da poter produrre, *a priori* e senza presupposto alcuno, il sistema dei concetti. Cadute queste pretese, i presupposti invece ci sono eccome – e se vale questa lettura della dialettica, tali presupposti, il *terminus a quo* del metodo, sono i significati dei termini concettuali del linguaggio ordinario, dotto e filosofico, su cui la dialettica opera esplicitandone mediante postulati di significato i nessi interni[80].

[78] *WL*, p. 683.

[79] Marconi [1980], p. 124. E qui, secondo Marconi, abbiamo anche una distanza essenziale fra Hegel e il cosiddetto secondo Wittgenstein: "Wittgenstein [*scil.* al pari di Hegel] sembra aver ritenuto che le contraddizioni risultino da indeterminatezza parziale del significato. Ma egli sottolineò che le contraddizioni, qualunque fosse la loro origine, non andavano concepite come un disastro che affetta l'intero sistema concettuale nel quale e attraverso il quale erano state generate. Dunque, egli non avrebbe seguito Hegel nel considerare un risultato inconsistente come qualcosa che abbisognasse di un rimedio per la mera ragione che è inconsistente" (p. 196).

[80] E perciò: "L'aporeticità di quel progetto [*scil.* del sapere assoluto hegeliano] riconsegna però il discorso dialettico hegeliano alla *logica dell'argomentare*. Se infatti sganciamo i passaggi logici hegeliani dalla pretesa di chiudere il discorso e di intenderlo come il

In terzo luogo, dovremmo liberarci del sapere assoluto hegeliano perché l'iperolismo che vi soggiace (il terzo dogma della dialettica hegeliana) è improponibile come teoria del significato. Credo che questo sia propriamente il genere di olismo semantico che può cadere sotto le critiche di Dummett e di autori come Fodor e Lepore[81]. A questo proposito, esaminerò due difficoltà, una più tecnica e l'altra più generale, cui può andare incontro l'olismo verso cui Hegel sembra impegnarsi; la prima è stata sollevata da Brandom, mentre la seconda riguarda propriamente la possibilità stessa di "significati condivisi" nella prospettiva olistico-dialettica, e mi consentirà anche di trarre qualche conclusione generale sul tipo di teoria del significato in cui la dialettica è stata interpretata in questo libro.

4.3.1 *Olismo individuazionale forte e debole*

Nei capitoli precedenti, ho caratterizzato la semantica dialettica come un olismo *individuazionale*, in quanto esso ritiene che i significati siano determinati o individuati attraverso le relazioni di conseguenza e incompatibilità intensionale nel "campo di forze" linguistico. Secondo Brandom, "i contenuti compresi nei termini dei ruoli infe-renziali sono interdefiniti come non v'è bisogno che siano i contenuti compresi nei termini del loro intento rappresentazionale"[82].

processo di autoriflessione di un unico soggetto, otteniamo proprio delle argomentazioni, in cui vengono offerte delle ragioni a sostegno delle pretese sollevate o vengono confutate altre ragioni e messe in discussione altre pretese" (Cortella [1995], p. 397). Sulla stessa linea Schnädelbach, col quale dunque mi (ri)trovo d'accordo: "la dialettica di tipo hegeliano è possibile solo come discorso, [...] come sequenza di azioni discorsive, in ogni singolo momento finite e sempre di nuovo soggette alla negazione" (Schnädelbach [1987], pp. 11-12). Sulla logica hegeliana come teoria dell'argomentazione cfr. anche Bubner [1990], pp. 88ss.

[81] Fodor e Lepore definiscono una proprietà come "olistica" se e solo se, per il fatto che qualcosa ne gode, molte altre cose devono goderne; e come "non atomistica" se e solo se, per il fatto che qualcosa ne gode, almeno un'altra cosa deve goderne (cfr. Fodor e Lepore [1992], p. 2).

Questa è una pessima presentazione. L'olismo concettuale e semantico è una prospettiva schiettamente intensionale, e non ha a che fare con dipendenze nell'*istanziazione* dei concetti: una dipendenza di senso fra due concetti non implica che, se un concetto è istanziato, allora lo è l'altro (dalla stessa cosa, o da cose diverse). Per riciclare un esempio brandomiano, esiste dipendenza di senso fra *chiodo* e *martello*, perché un martello è una cosa che serve a batter chiodi; e la dipendenza rimane se io disintegro tutti i martelli esistenti.

[82] Brandom [1994], p. 90.

Se tuttavia questa "interdefinizione", o "individuazione", o "codeterminazione", fosse intesa in senso olisticamente troppo – forte come una relazione *in generale* simmetrica – andremmo incontro alla seguente, cospicua difficoltà.

Sia in *Making It Explicit* che in *Articulating Reasons*, Brandom distingue diversi gradi di coinvolgimento olistico nell'*inferential semantics* che va delineando. In particolare, Brandom chiama *inferenzialismo debole* la posizione secondo cui i nessi implicativi inferenziali sono necessari a determinare il significato dei termini concettuali, e *inferenzialismo forte* e *iperinferenzialismo* le posizioni secondo cui tali nessi – intesi rispettivamente nel senso ampio per cui escludono, e nel senso stretto per cui includono, le circostanze non inferenziali di applicazione di un concetto (quelle esemplificate dagli hegeliani "giudizi dell'essere determinato", come "questo è rosso") – sono sufficienti per individuare completamente i concetti[83]. Questo tipo di gradazione può essere applicato all'olismo semantico in cui ho interpretato la dialettica hegeliana nel cap. 6. Poiché, come ben sappiamo, i nessi concettuali su cui particolarmente insiste Hegel sono quelli implicativo-negativi, in cui si esprimono le relazioni di incompatibilità intensionale o negazione determinata, possiamo *esprimere* l'impegno hegeliano sulla capacità di tali nessi di produrre l'individuazione dei concetti in questo modo.

(a) Chiamiamo olismo individuazionale *debole* la posizione secondo cui i nessi di *Vermittlung* o negazione determinata, che affettano le condizioni di identità dei concetti, sono *necessari* a individuare i significati dei termini concettuali.

(b) Trascurando la distinzione brandomiana fra articolazione inferenziale in senso ampio e stretto, definiamo olismo individuazionale *forte* la posizione secondo cui i nessi di negazione determinata sono *sufficienti* a individuare i significati dei termini concettuali, nel senso che sono *tutto* ciò che occorre perché un concetto sia "un mediato"[84].

[83] Cfr. Brandom [1994], pp. 130 ss. e Brandom [2000], pp. 37 ss.
[84] Cfr. Brandom [2003], pp. 254-255.

Ora, che Hegel si impegni verso un olismo di tipo (a) dovrebbe essere a questo punto palese. Eppure vi sono buoni motivi per ritenere che Hegel, in conseguenza del suo monismo totale, si impegni anche verso un olismo individuazionale forte o di tipo (b). I passi interpretabili in questo senso sono numerosi – e molti sono già stati citati nei capitoli che precedono. In Forza e intelletto nella *Fenomenologia*, ad esempio:

> Questi momenti [*scil.* i concetti delle forze] non son distribuiti in due estremi indipendenti i quali si incontrino solo nel contatto del loro vertice; anzi la loro essenza è senz'altro così costruita, che ciascuno è mediante l'altro, e che ciascuna forza non è già più, proprio mentre essa lo è, ciò ch'essa è mediante l'altro momento. Essi quindi in effetto non hanno sostanze proprie che possano contenerli e conservarli.[85]

Secondo Brandom, un olismo individuazionale forte è anche alla base del concetto di *infinità*, in cui culmina la sezione della Coscienza nella *Fenomenologia*; una nozione che sottende la posizione simultanea di un intero sistema di contenuti concettuali e delle reciproche relazioni di individuazione:

> Spazio e tempo ecc. sono animati l'un verso l'altro come positivo e negativo, e il loro essere consiste piuttosto nel porsi come non-essere o nel togliersi nell'unità. Entrambe le differenze sussistono; esse sono *in sé*; esse sono *in sé come opposti*, vale a dire sono l'opposto di loro stesse, hanno in loro il loro altro, e sono soltanto una unità. Questa infinità semplice o il concetto assoluto [...] è *eguale* a se *stessa* perché le differenze sono tautologiche; sono differenze che non sono differenze. [...] Così questi lati *scissi* sono *in sé e per se stessi*, ciascuno un contrario – il contrario di *un Altro*. Con ciascuno quindi è già espresso l'*Altro*. Ossia esso non è il contrario *di un altro*, ma soltanto il *contrario puro*: per tal modo ciascuno è in lui stesso il contrario di sé.[86]

Ciò comporterebbe la persuasione che, essendovi dipendenza di senso fra concetti legati da relazioni di incompatibilità, tutte queste relazioni richiedano procedure di individuazione simmetriche.

A questo potrebbero rinviare anche le considerazioni hegeliane sulla già più volte menzionata nozione di essenza come *Reflexion*, allorché questa nella grande *Logica* è pensata come riflessione *pura*,

[85] *Phän*, p. 116.
[86] *Phän*, pp. 135-136.

come ciò che "ha un essere solo come negazione che si riferisce a sé"[87]. Nelle parole di Verra, "la mediazione pura è soltanto una relazione pura, senza relati"[88]. Ma, anche prima di elevarsi alla logica dell'essenza, fin dalla dottrina dell'essere in cui, come sappiamo, il mediarsi delle categorie dovrebbe essere più estrinseco (un "passare l'una nell'altra", e non un "mostrarsi dell'altro in sé"), Hegel si oppone all'idea per cui "le determinazioni riflessive dell'essere, come qualcosa ed altro, oppure il finito e l'infinito, benché accennino essenzialmente l'una all'altra, cioè siano come esser per altro, valgono però come qualitative e sussistenti per sé"; e sostiene invece che "il positivo e il negativo, la causa e l'effetto [...] non hanno però alcun senso uno senza l'altro"[89].

Ora, *se* simili affermazioni significano che la relazione di incompatibilità intensionale o negazione determinata comporti un'individuazione *simmetrica*, ci troviamo in una situazione di circolarità viziosa. Tale prospettiva olistica forte sembra richiedere non solo un sistema totale dei concetti totalmente interconnessi, e dunque un olismo globale; bensì anche l'idea che gli elementi di questo dominio di concetti siano interamente *costituiti* dalle relazioni di negazione determinata che intercorrono fra essi. Ma se, quando dagli oggetti si passa, mediante l'ascesa semantica, ai concetti, il dominio o universo del discorso è tale che i *relata* sono in un certo senso dissolti nelle relazioni, come afferma Brandom:

> Si presenta un problema del tipo se viene prima l'uovo o la gallina: le relazioni sono individuate dai loro *relata*, e i *relata* dalle relazioni in cui essi stanno. Ma esattamente relazioni fra *cosa*? L'intelligibilità delle relazioni stesse è minacciata. Possiamo realmente comprendere le relazioni di incompatibilità senza aver precedentemente afferrato che cosa è incompatibile? [...] Il tentativo di individuare alcune cose per mezzo di altre quando la situazione è simmetrica comporta un evidente problema di circolarità. In questo caso, infatti, le altre cose cui ci si richiama, sono esse stesse individuate unicamente per mezzo della loro relazione alle cose sino a ora non-individuate con cui si era iniziato. Il tipo di struttura che così viene descritta rischia di essere *unendlich*, nel sen-

[87] *WL*, p. 444.
[88] Verra [1992], p. 135.
[89] *WL*, p. 119.

so che ci mordiamo senza fine la coda in cerca di distinzioni salde e di qualche cosa di ben distinto cui appellarci per far partire il processo di identificazione e individuazione.[90]

Se questo olismo forte di tipo (b) è insostenibile, occorre ripiegare verso un olismo di tipo (a) e intendere in questa direzione una semantica dialettica praticabile.

Il modello avanzato da Brandom in proposito, sulla base della priorità del proposizionale, prevede che si cominci a individuare significati sulla base di *segni* individuati anteriormente, quali variabili enunciative, identificate dunque non inferenzialmente, e si guardi alle loro relazioni: ad esempio, *P* e *Q* sono tali che il proferirli simultaneamente in una comunità di parlanti comporta una sanzione, oppure *Q* è sempre proferito quando *P* viene negato ecc. In questo modo, sostiene Brandom, sarebbe possibile "definire i ruoli giocati dai segni" rispetto a tali relazioni, e trattare un insieme di variabili enunciative incompatibili con una variabile *P* come manifestanti "un tipo di *contenuto* di incompatibilità espresso dalla lettera enunciativa cui è associato"; e così, relazioni di incompatibilità sarebbero indotte dalle corrispondenti relazioni fra i segni: "i ruoli, così definiti, sono astratti dai segni sottostanti in un modo in un certo senso analogo a quanto avviene nell'astrazione matematica ortodossa con la formazione di classi di equivalenza. Tali ruoli astratti sono identificati e individuati interamente da relazioni"[91].

Questi sono solo cenni, ma credo che la cosa possa ricevere – anche se non mi ci impegnerò qui – una precisazione formale in termini di intensioni e funzioni, ad esempio nel senso che se un concetto *A* consiste in un'intensione che è funzione di un concetto *B* (è in relazione di dipendenza con un'intensione *B*), occorre che un'intensione sia fissata antecedentemente[92]. Questo è, d'altra parte, un percorso

[90] Brandom [2003], p. 260.

[91] Cfr. *ivi*, pp. 278-279.

[92] "Un'intensione è assunta come già specificata, indipendentemente dalle sue relazioni ad altre intensioni. L'olismo forte ci chiede di fare a meno di una tale individuazione antecedente e indipendente, delle cose che stanno in relazioni di dipendenza di senso di esclusione modalmente robusta" (*ivi*, p. 277).

che si accorderebbe con la procedura di revisione degli impegni inferenziali cui Hegel si riferisce nel trattare del *Satz* speculativo. Se "il t_1 è il t_2" è un enunciato che ci fa *ri*pensare il significato di "t_1" come intrattenente una dipendenza di senso con il significato di "t_2", è perché questo secondo viene preso come "la sostanza, l'essenza e il concetto di ciò intorno a cui verte il discorso", o l'autentico punto *fermo*, sulla base del quale siamo "frenati e risospinti al pensamento del [significato del] soggetto".

Che si possa avere una sorta di progressione nella determinazione di contenuto, poi, è implicito nell'idea propria della semantica dialettica, per cui la determinatezza della nostra concezione di un concetto può essere questione di *gradi*: come abbiamo visto nel modello proposto al cap. 6, l'acquisizione di una competenza lessicale di tipo inferenziale non è l'accensione di una luce cartesiana, ma una progressiva determinazione, man mano che si arricchiscono le relazioni – e quindi si padroneggiano i contenuti – dominando i postulati di significato che governano l'uso condiviso del termine.

4.3.2 "...*Allo stesso modo nella coscienza di tutti*"

La seconda e più generale difficoltà dell'olismo totale è che se il significato di un termine concettuale è determinato entro l'*intero* linguaggio abbiamo un rilevante problema di stabilità semantica, e comunicazione e comprensione diventano un mistero insondabile. Detto in termini coscienziali: se le informazioni e credenze di due coscienze non coincidono perfettamente – caso che sarebbe quanto mai raro, com'è chiaro – l'insieme delle condizioni in base a cui si applica un concetto a un oggetto, e l'insieme delle conseguenze dell'applicazione di un concetto a un oggetto, dunque l'insieme delle inferenze che determinano, secondo il modello olistico *top-down*, il contenuto dei termini concettuali, è di necessità differente fra le due.

È vero che olisti quali Davidson hanno coerentemente sostenuto che ogni comprensione dei proferimenti dell'altro parlante implica un'operazione di interpretazione radicale: una situazione in cui, tutto sommato, devo costruire una teoria del significato *ad hoc* per capire l'altro; e così, ci hanno invitato a ripensare la comunicazione come una *convergenza di teorie* semantiche, più che non come un possesso

comune di *oggetti*-significato[93]. Però, se il significato che io do a "uomo" dipende da nessi con i significati della *totalità* dei termini concettuali, e se qualunque astrazione o isolamento semantico del concetto *uomo* produce un'alterazione del medesimo, è improbabile che "uomo" possa avere lo *stesso* significato per due parlanti qualsiasi (quineanamente, è la nozione di "stesso significato" come tale a entrare in crisi). E l'idea davidsoniana per cui "condividendo un linguaggio [...] noi condividiamo un'immagine del mondo, che dev'essere vera nei suoi tratti generali"[94], rimane secondo Dummett una fede, perché non c'è proprio nulla da condividere[95].

Non c'è dunque nessun buon motivo per ritenere che tutte le credenze e tutti gli enunciati veri siano pertinenti per la determinazione del valore semantico di un termine concettuale:

> La comprensione sarebbe [nell'ipotesi dell'olismo totale] impossibile per una mente che fosse simile alla mente umana in fatto di memoria e risorse di calcolo: solo Dio comprenderebbe l'enunciato 'Tutti gli uomini sono mortali'. E forse questo non è così inaccettabile in se e per sé: certi filosofi sarebbero stati d'accordo. Quel che è *davvero* inaccettabile è che, a quel punto, non avremmo la minima idea di che cos'è la comprensione *umana*: sapremmo che le computazioni in cui consiste la nostra comprensione sono radicalmente inadeguate, ma non sapremmo caratterizzarle in nessun modo.[96]

Inoltre, una prospettiva del genere non si accorda neppure bene con l'olismo *locale* verso cui chiaramente il discorso hegeliano si impegna, e con il tipo di immagine complessiva del metodo dialettico proposta in questo libro. È vero che Hegel insiste sempre sul movimento e sulla vita dei concetti; sul fatto che occorre intendere "il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*"; sulla tesi per cui la *Vermittlung*, la mediazione dei concetti è "la

[93] "Il problema dell'interpretazione si pone tanto per la nostra lingua quanto per le lingue straniere; per parlanti della stessa lingua, esso affiora nella domanda: come si può stabilire che si tratta della stessa lingua? [...] La comprensione del discorso altrui comporta sempre un'interpretazione radicale" (Davidson [1984], pp. 193-194). Sulla nozione di interpretazione in Davidson, cfr. Perissinotto [2002], capp. VI e VII.

[94] Davidson [1984], p. 283.

[95] Sulla diatriba Dummett-Davidson, cfr. Perissinotto [1993].

[96] Marconi [1997], p. 58.

moventesi eguaglianza con sé"; sull'affermazione che le categorie logiche "sono infatti puri automovimenti che si potrebbero chiamare anime"[97]. Ma l'istanza hegeliana di costruire un sistema libero da presupposti, di edificare *ex nihilo* (letteralmente) l'intero sistema delle categorie del sapere, è bilanciata da *ciò da cui la dialettica effettivamente* parte: come ho ampiamente illustrato, il *terminus a quo* della dialettica sono le inferenze *condivise*, i sensi depositati nella competenza lessicale dei parlanti un linguaggio comune, nonché appartenenti a una cultura comune[98].

È vero che, come abbiamo visto, Hegel sfrutta l'indeterminatezza intensionale e sintattica dei termini concettuali, nell'intento di derivare contraddizioni. L'idea avanzata intorno al senso di questo procedimento è che la derivazione di contraddizioni sia l'effetto dell'esplicitazione degli impegni teorici impliciti nell'uso condiviso, e che ciò sia preliminare a una coerentizzazione di quegli impegni. L'impresa filosofica annunciata da Hegel, nel brano della grande *Logica* menzionato all'inizio di questo libro, si basa su un procedimento in cui il metodo dialettico, al principio, "sceglie dal linguaggio della vita ordinaria [...] quelle espressioni che sembrano avvicinarsi alle determinazioni del concetto"[99]. E, intraprendendo l'ascesa semantica, ossia tematizzando come *oggetti* quei *concetti* di cui il senso comune (seguito talora dalle scienze particolari) fa uso in modo irriflesso, esplicita il loro contenuto inferenziale nella forma dei postulati ("il t_1 è il t_2") in cui si articolano i nessi necessari fra di essi. In questo passaggio dall'*an sich* all'*an und für sich* emergono inconsistenze e parados-

[97] Sono tutte note affermazioni della Prefazione della *Fenomenologia*: cfr. *Phän*, pp. 13-48.

[98] Scrive McDowell in *Mente e mondo*: "La caratteristica davvero importante del linguaggio è questa: che un linguaggio naturale, il tipo di linguaggio cui gli esseri umani sono dapprima iniziati, serve come ricettacolo della tradizione, un magazzino della saggezza accumulatasi nel corso della storia su cosa è una ragione per cosa. La tradizione è soggetta alla modifica ragionata di ogni generazione che la eredita [...]. Ma perché un singolo essere umano realizzi la sua potenzialità di occupare un posto in tale successione – cosa che equivale ad acquisire una mente, la capacità di pensare e di agire intenzionalmente – ciò che per prima cosa deve avvenire è che sia iniziato a una tradizione quale essa è" (McDowell [1994], p. 137).

[99] *WL*, p. 805.

si. Ma ciò, in base a un'istanza di *coerenza*, di *non* contraddizione, comporta una *revisione* degli impegni semantici associati a quei concetti: poiché la realtà, l'effettuale e il vero sono *in*contraddittori, un sistema di impegni semantici che legittima inferenze incoerenti "tonkizza" i concetti di cui fa uso, non può toccare la realtà, e si ferma ai "sogni" dell'intelletto – che assume come verità le proprie astrazioni. E se un certo termine concettuale ha un'intensione inconsistente, il suo significato deve essere *ri*pensato, perché, conformemente a (NC), una contraddizione non può essere l'*esito* del metodo.

Ora, le contese di significati messe in scena da Hegel possono aver luogo solo entro uno sfondo di credenze ampiamente *condivise* e *stabili*. A detta di Brandom, è proprio e solo questo sfondo condiviso ciò che consente il disaccordo e la contesa su questioni specifiche:

> Questi approcci olistici alla semantica basati sul ruolo concettuale corrono il rischio di dover affrontare problemi riguardanti sia la *stabilità* dei contenuti concettuali in occasione di mutamenti delle credenze e della valutazione dell'appropriatezza di certe inferenze sia la possibilità della *comunicazione* tra individui che aderiscono a credenze e asserzioni diverse. Tali problemi diventano molto meno impellenti, tuttavia, se si considerano i concetti come *norme* che determinano la *correttezza* di certi passi: le norme cui mi vincolo utilizzando il termine "molibdeno" (ciò che segue effettivamente dall'applicazione del concetto, o è effettivamente incompatibile con la sua applicabilità) non devono necessariamente mutare con il mutare delle mie opinioni sul molibdeno e sul suo intorno inferenziale, e tutti siamo vincolati all'incirca alle stesse norme pubbliche, concettuali e linguistiche.[100]

Si tratta di una prospettiva che Hegel avrebbe certamente approvato se, come riporta quel brano della *Filosofia dello spirito jenese*, "il linguaggio è solo in quanto linguaggio di un popolo", e "solo in quanto opera di un popolo il linguaggio è l'esistenza ideale dello spirito, in cui quest'ultimo si esprime". Dunque, "un che di riconosciuto in sé, di riecheggiante *allo stesso modo nella coscienza di tutti*", e in cui "ogni coscienza parlante diviene in esso immediatamente un'*altra* coscienza"[101].

[100] Brandom [2000], p. 38. Nelle parole di Davidson: "un errore obiettivo può verificarsi solo in un contesto di credenza largamente vera. [...] Un eccesso d'errore effettivo toglie a una persona ciò su cui potersi sbagliare" (Davidson [1984], p. 285).

[101] Cfr. *JR*, p. 55, corsivi miei.

1. Opere di Hegel

Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 ss.

Bd. 1: *Frühe Schriften. Teil* I, hrg. von F. Nicolin und G. Schüler, 1989.

Bd. 3: *Frühe Exzerpte (1785-1800)*, hrg. von F. Nicolin und G. Schüler, 1991.

Bd. 4: *Jenaer Kritische Schriften*, hrg. von H. Buchner und O. Pöggeler, 1968.

Bd. 5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, hrg. von M. Baum und K.R. Meist, 1998.

Bd. 6: *Jenaer Systementwürfe I*, hrg. von K. Düsing und H. Kimmerle, 1975.

Bd. 7: *Jenaer Systementwürfe II*, hrg. von R.-P. Horstmann und J.H. Trede, 1971.

Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, hrg. von R.-P. Horstmann, 1976.

Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*, hrg. von W. Bonsiepen und R. Heede, 1980.

Bd. 11: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*, hrg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, 1978.

Bd. 12: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff (1816)*, hrg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, 1981.

Bd. 15: *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, hrg. von F. Hogemann und Chr. Jamme, 1990.

Bd. 16: *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, hrg. von F. Hogemann und Chr. Jamme, 1999.

Bd. 17: *Vorlesungsmanuskripkte I (1816-1831)*, hrg. von W. Jaeschke, 1987.

Bd. 18: *Vorlesungsmanuskripkte II (1816-1831)*, hrg. von W. Jaeschke, 1995.

Bd. 19: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, hrg. von W. Bonsiepen und H.Chr. Lucas, 1989.

Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrg. von W. Bonsiepen und H.Chr. Lucas, 1992.

Bd. 21: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, hrg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, 1984.

Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Meiner, Hamburg 1983 ss.

Bd. 1: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft (1817/18)*, hrg. von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Chr. Jamme, H.Chr. Lucas, K.R. Meist, H. Schneider, 1983.

Bd. 2: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823)*, hrg. von A. Gethmann-Siefert, 1998.

Bd. 3: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1: Der Begriff der Religion*, hrg. von W. Jaeschke, 1983.

Bd. 4: a/b: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 2: Die bestimmte Religion*, in zwei Bänden, hrg. von W. Jaeschke, 1985.

Bd. 5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die vollendete Religion*, hrg. von W. Jaeschke, 1984.

Bd. 6: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung. Orientalische Philosophie*, hrg. von P. Garniron und W. Jaeschke, 1994.

Bd. 7: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2: Griechische Philosophie I: Thales bis Kyniker*, hrg. von P. Garniron und W. Jaeschke, 1989.

Bd. 8: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 3: Griechische Philosophie II: Plato bis Proklos*, hrg. von P. Garniron und W. Jaeschke, 1996.

Bd. 9: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, hrg. von P. Garniron und W. Jaeschke, 1986.

Bd. 11: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik (1817)*, Hrg. von K. Gloy, 1992.

Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1822/23)*, hrg. von K. Brehmer, K.H. Ilting und H.N. Seelman, 1996.

Bd. 13: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes (1827/1828)*, hrg. von F. Hespe und B. Tuschling, 1994.

Enzyklopädie der der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse. Mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von L. von Henning, K.L. Michelet und L. Boumann, in *Werke in zwanzig Bände*, hrg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Bände 8-10, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.

Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955.

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrg. von G. Lasson, Bände 1-4, Meiner, Leipzig 1917-1930 (vol. 1 riv. da J. Hoffmeister 1955; rist. Meiner, Hamburg 1968).

Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hrg. von G. Lasson, Bände 1-4, Meiner, Leipzig 1925-1929.

Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, hrg. von G. Lasson, Meiner, Leipzig 1930.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrg. von K.L. Michelet, in *Werke. Vollständige Ausgabe durch ein Verein von Freunden des Verewigten*, Bände 13-15, Duncker und Humblot, Berlin 1833-1836, ora in *Werke in zwanzig Bände*, hrg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Bände 18-20, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971.

2. Traduzioni italiane utilizzate

Bew *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, trad. a cura di G. Borruso, Laterza, Roma-Bari 1984.

Diff *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, trad. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990, pp. 1-120.

Enz *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1989.

GPh *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1998 (voll. I-IV).

GW *Fede e sapere o filosofia della riflessione della soggettività*, in *Primi scritti critici*, trad. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990, pp. 121-161.

JLM *Logica e metafisica di Jena (1804/5)*, trad. a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1982.

JR *Filosofia dello spirito jenese*, trad. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984.

Phän *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1993 (voll. I-II).

PhR *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987.

VSF *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, trad. di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1970.

WL *Scienza della logica*, trad. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1994.

3. ALTRE OPERE

AA. VV. [1981], *Il problema della contraddizione. Atti del convegno di Padova*, "Verifiche", 10.

ADORNO T.W. [1963], *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., trad. it. *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971.

AGAZZI E. [1961], *Introduzione ai problemi dell'assiomatica*, Vita e Pensiero, Milano.

— [1978], *Non-contradiction et existence en mathématique*, "Logique et analyse", 21.

AJDUKIEWICZ K. [1935], *Die Syntaktische Konnexität*, "Studia Philosophica", 1, trad. it. *La connessità sintattica*, in Bonomi [1973], pp. 345-372.

ANDERSON A.R. [1963], *Some Open Problems Concerning the System E of Entailment*, "Acta Philosophica Fennica", 16.

ANDERSON A.R., BELNAP N.D. [1975], *Entailment. The Logic of Relevance and Necessity*, vol. I, Princeton University Press, Princeton.

ANDERSON A.R., BELNAP N.D., DUNN J.M. [1982], *Entailment. The Logic of Relevance and Necessity*, vol. II, Princeton University Press, Princeton.

ANDERSON C.A. [1984], *General Intensional Logic*, in Gabbay e Guenthner [1983-1989], vol. II, pp. 355-386.

APOSTEL L. [1979], *Logique et dialectique chez Hegel*, trad. it. *Logica e dialettica in Hegel*, in Marconi [1979], pp. 85-113.

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.

— *Organon*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1955.

ARRUDA A.I. [1967], *Sur certaines Hiérarchies de calculs propositionnels*, "Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de Paris".

ASENJO F.G. [1965], *Dialectic Logic*, "Logique et Analyse".

BARTH E.M. [1981], *Reconstruction of Hegelian and Other Idealist Logic in Germany Around 1810*, in Becker e Essler [1981], pp. 46-65.

BATENS D. [1989], *Dynamic Dialectical Logics*, in Priest, Routley e Norman [1989], pp. 187-217.

BECKER W., ESSLER W.K. [1981] (a cura di), *Konzepte der Dialektik*, Klostermann, Frankfurt a.M.

BELL D. [1979], *Frege's Theory of Judgement*, Blackwell, Oxford.

BELLOTTI L., MORICONI E., TESCONI L. [2001], *Computabilità. Lambda-definibilità, ricorsività, indecidibilità*, Carocci, Roma.

BELNAP N.D. [1962], *Tink, Tonk and Plink*, "Analysis", 22.

BENCIVENGA E. [1976] (a cura di), *Le logiche libere*, Boringhieri, Torino.

— [1986], *Free Logics*, in Gabbay e Guenthner [1983-1989], vol. III, pp. 373-426.

— [2000], *Hegel's Dialectical Logic*, Oxford University Press, Oxford.

BENTHEM J. VAN [1978], *Four Paradoxes*, "Journal of Philosophical Logic", 7.

BENTHEM J. VAN, DOETS K. [1983], *Higher Order Logic*, in Gabbay e Guenthner [1983-1989], vol. I, pp. 275-330.

BERNAYS P., FRAENKEL A. [1958], *Axiomatic Set Theory*, North-Holland, Amsterdam.

BERNINI S. [1982], *La nozione hegeliana di contraddizione da correlazione. Un'analisi logica*, "Epistemologia", 1-2.

BERTI E. [1966], *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, "Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei", s. VIII, 21.

— [1980], *La critica di Hegel al principio di contraddizione*, "Filosofia", 31.

— [1987], *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo.

BERTO F. [2001a], *Determinazione completa*, "Divus Thomas", 1.

— [2001b], *"Ist eine Tautologie"*, "Divus Thomas", 3.

— [2003a], *Dialettica come semantica*, "Epistemologia", 1.

— [2003b], *La dialettica della struttura originaria*, Il Poligrafo, Padova.

— [2003c], *Mediazione e immediatezza in Hegel e Wittgenstein. Su* Making Hegel's Inferentialism Explicit *di P. Redding*, in Ruggiu e Testa [2003], pp. 544-559.

— [2003d], Modus tollens. *Kant, Hegel e la critica della nozione logica di sostanza*, "Giornale di metafisica", 2.

— [2003e], *La logica e il nulla*, "Teoria", 2.

— [2004a], *Il primo teorema di Gödel e l'indeterminabilità del riferimento*, "Epistemologia", 2.

— [2004b], *Un'interpretazione analitica della dialettica hegeliana*, "Iride", 3.

BERTO F., TARCA L.V. [2003], *Introduzione alla logica formale*, Cafoscarina, Venezia.

BOCHVAR D.A. [1939], *Obodnom trëhznacnom isčislenii I égo priménénii k analiza paradoksov klassičéskogo rasširénnogo funkcional'nogo isčislénia*, "Matématičeskij sbornik", 4.

BONOMI A. [1973] (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano.

BRADLEY F.H. [1893], *Appearance and Reality*, Clarendon Press, Oxford, trad. it. *Apparenza e realtà*, Rusconi, Milano 1984.

— [1914], *Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford.

BRADY R.T. [1989], *The Non-Triviality of Dialectical Set Theory*, in Priest, Routley e Norman [1989], pp. 437-471.

BRADY R.T., ROUTLEY R. [1989], *The Non-Triviality of Extensional Dialectical Set Theory*, in Priest, Routley e Norman [1989], pp. 415-436.

BRANDOM R.B. [1994], *Making It Explicit*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

— [1999], *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, "European Journal of Philosophy", 2.

— [2000], *Articulating Reasons*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., trad. it. *Articolare le ragioni*, Il Saggiatore, Milano 2002.

— [2003], *Olismo e idealismo nella* Fenomenologia *di Hegel*, in Ruggiu e Testa [2003], pp. 247-289.

BROUWER J.L.E. [1975], *Collected Works* (a cura di A. Heyting), vol. I, North-Holland, Amsterdam.

BUBNER R. [1980], *Zur Sache der Dialektik*, Reclam, Stuttgart.

— [1990], *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

BULL R.A., SEGERBERG K. [1984], *Basic Modal Logic*, in Gabbay e Guenthner [1983-1989], vol. II, pp. 1-88.

BURGESS J.P. [1984], *Basic Tense Logic*, in Gabbay e Guenthner [1983-1989], vol. II, pp. 89-133.

BUTLER C. [1975], *On the Reducibility of Dialectical to Standard Logic*, "The Personalist".

CARNAP R. [1932], *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, "Erkenntnis", 2, trad. it. *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in Pasquinelli [1969], pp. 504-532.

— [1937], *The Logical Syntax of Language*, Routledge & Kegan Paul, London, trad. it. *La sintassi logica del linguaggio*, Silva, Genova 1966.

— [1947], *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago-London, trad. it. *Significato e necessità*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

CARRARA M. [2001], *Impegno ontologico e criteri d'identità. Un'analisi*, CLEUP, Padova.

CARRARA M., VARZI A.C. [2001], *Ontological Commitment and Reconstructivism*, "Erkenntnis", 55.

CARTWRIGHT R. [1971], *Identity and Substitutivity*, in Munitz [1971], pp. 119-134.

CASALEGNO P. [1997], *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

CASARI E. [1972], *Questioni di filosofia della matematica*, Feltrinelli, Milano.

— [1979] (a cura di), *Dalla logica alla metalogica. Scritti fondamentali di logica matematica*, Sansoni, Firenze.

— [1997], *Introduzione alla logica*, Utet, Torino.

CELLUCCI C. [1967] (a cura di), *La filosofia della matematica*, Laterza, Roma-Bari.

CESA cura [1997] (a cura di), *Guida a Hegel. Fenomenologia, logica, filosofia della natura, morale, politica, estetica, religione, storia*, Laterza, Roma-Bari.

CHIERCHIA G., MCCONNELL-GINET S. [1993], *Significato e grammatica*, Muzzio, Padova.

CHIEREGHIN F. [1966], *Hegel e la metafisica classica*, CEDAM, Padova.

— [1980], *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla* Fenomenologia dello spirito, Verifiche, Trento.

— [1981], *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, in AA.VV. [1981], pp. 257-270.

— [1984], *Essere e verità. Note a* Logik. Die Frage nach der Wahrheit *di Martin Heidegger*, Verifiche, Trento.

— [1997], *Gli anni di Jena e la "Fenomenologia"*, in Cesa [1997], pp. 3-37.

CHURCH A. [1939], *Review of* Bochvar [1939], "Journal of symbolic Logic", 4.

— [1956], *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton University Press, Princeton, N.J.

COFFA J.A. [1991], *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*, Cambridge University Press, Cambridge Mass., trad. it. *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, Il Mulino, Bologna 1998.

COLLETTI L. [1974], *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari.

— [1981], *Contraddizione dialettica e non contraddizione*, in AA.VV. [1981], pp. 7-62.

COPI I.M., COHEN C. [1994], *Introduction to Logic*, trad. it. *Introduzione alla logica*, Il Mulino, Bologna 1999.

CORTELLA L. [1995], *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini, Milano.

— [2002], *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova.

COZZO C. [1994], *Teoria del significato e filosofia della logica*, Clueb, Bologna.

DA COSTA N.C.A. [1974], *On the Theory of Inconsistent Formal Systems*, "Notre Dame Journal of Formal Logic", 4, trad. it. *Sulla teoria dei sistemi formali contraddittori*, in Marconi [1979], pp. 305-323.

DA COSTA N.C.A., ALVES E.H. [1976], *Une sémantique pour le calcul C1*, "Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de Paris".

D'AGOSTINI F. [2000], *Logica del nichilismo. Dialettica, differenza, ricorsività*, Laterza, Roma-Bari.

DALEN D. VAN [1986], *Intuitionistic Logic*, in Gabbay e Guenthner [1983-1989], vol. III, pp. 225-339.

DAVIDSON D. [1984], *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, trad. it. *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994.

DAVIS M. [1965] (a cura di), *The Undecidable*, The Raven Press, New York.

DAWSON W. [1984], *The Reception of Gödel's Incompleteness Theorems*, "Philosophy of Science Association", 2, trad. it. *L'accoglienza dei teoremi di incompletezza di Gödel*, in Shanker [1988], pp. 93-118.

DE MAURO T. [1970], *Introduzione alla semantica*, Laterza, Roma-Bari.

DEVOTO G., OLI G.C. [1967], *Vocabolario illustrato della lingua italiana*, Le Monnier, Milano.

DIAZ M.R. [1981], *Topics in the Logic of Relevance*, Philosophia Verlag, München.

DI FRANCESCO M. [1990], *Introduzione a Russell*, Laterza, Roma-Bari.

DOWTY D. [1980], *Word Meaning and Montague Grammar*, Reidel, Dordrecht.

DUMMETT M. [1973], *Frege. Philosophy of Language*, Duckworth, London.

— [1977], *Elements of Intuitionism*, Clarendon Press, Oxford.

— [1978], *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London, trad. it. *Verità e altri enigmi*, Il Saggiatore, Milano 1986.

— [1991], *The Logical Basis of Metaphysics*, Duckworth, London.

— [1993], *Origins of Analytical Philosophy*, trad. it. *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2001.

DUNN J.M. [1986], *Relevance Logic and Entailment*, in Gabbay e Guenthner [1983-1989], vol. III, pp.117-224.

DÜSING K. [1984], *Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels*, "Giornale di metafisica", VI.

FEFERMAN S. [1960], *Arithmetization of Metamathematics in a General Setting*, "Fundamenta Mathematicae", 49.

— [1983], *Kurt Gödel: Conviction and Caution*, trad. it. *Kurt Gödel: fede e cautela*, in Shanker [1988], pp. 119-141.

FINDLAY J.N. [1942], *Goedelian Sentences: a Non-numerical Approach*, "Mind", 51.

— [1958], *Hegel: a Re-examination*, Allen & Unwin, trad. it. *Hegel oggi*, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972.

— [1981], *Dialectics as Metabasis*, in Becker e Essler [1981], pp. 132-140.

FINE K. [1975], *Vagueness, Truth and Logic*, "Synthèse", 30.

FITCH F.B. [1953], *Self-referential Relations*, in *Actes du Xième Congrès International de Philosophie*, 14, North-Holland, Amsterdam.

FLACH W. [1964], *Hegels dialektische Methode*, "Hegel-Studien", 1.

FLEISCHMANN E. [1968], *La Science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris, trad. it. *La logica di Hegel*, Einaudi, Torino 1975.

FODOR J., LEPORE E. [1992], *Holism. A Shopper's Guide*, Blackwell, Oxford 1992.

FRAASSEN B. VAN [1966], *Singular Terms, Truth-Value Gaps, and Free Logic*, "The Journal of Philosophy", 63.

FRAENKEL A., BAR HILLEL Y., LEVY A. [1973], *Foundations of Set Theory*, North-Holland, Amsterdam.

FREGE G. [1879], *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Nebert, Halle, trad. it. *Ideografia. Un linguaggio in formule del pensiero puro, a imitazione di quello matematico*, in Frege [1965], pp. 103-206.

— [1884], *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Koebner, Breslau, trad. it. *I fondamenti dell'aritmetica. Una ricerca logico-matematica sul concetto di numero*, in Frege [1965], pp. 211-349.

— [1891], *Funktion und Begriff*, conferenza tenuta il 9/1/1891 alla Jenaische Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft, Hermann Pohle, Jena 1921, trad. it. parz. *Funzione e concetto*, in Bonomi [1973], pp. 411-423.

— [1892a], *Über Begriff und Gegenstand*, "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", 16, trad. it. *Concetto e oggetto*, in Bonomi [1973], pp. 373-386.

— [1892b], *Über Sinn und Bedeutung*, "Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik", 100, trad. it. *Senso e denotazione*, in Bonomi [1973], pp. 9-32.

— [1903], *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet*, voll. I-II, Pohle, Jena, trad. it. parz. in Frege [1965], pp. 475-594.

— [1965], *Logica e aritmetica* (a cura di C. Mangione), Boringhieri, Torino.

— [1969], *Nachgelassenen Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel* (a cura di H. Hermes, F. Kamartel e F. Kaulbach). Meiner, Hamburg, trad. it. *Scritti postumi*, Bibliopolis, Napoli 1986.

— [1976], *Wissenschaftlicher Briefwechsel* (a cura di G. Gabriel e H. Hermes), Meiner, Hamburg, trad. it. parz. *Alle origini della nuova logica*, Boringhieri, Torino 1983.

FULDA H.F. [1965], *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M.

— [1973], *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in R. Heede e J. Ritter (a cura di) *Hegel-Bilanz*, Klostermann, Frankfurt a.M., ora in Horstmann [1978], pp. 33-69.

— [1978], *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, in Horstmann [1978], pp. 124-174.

FULDA H.F., HORSTMANN R.-P., THEUNISSEN M. [1980], *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels "Logik"*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

GABBAY D., GUENTHNER F. [1983-1989] (a cura di), *Handbook of Philosophical Logic*, voll. I-IV, Kluwer, Dordrecht.

GADAMER H.-G. [1971], *Hegels Dialektik*, Mohr, Tübingen, trad. it. *La dialettica di Hegel*, Marietti, Genova 1996.

GALVAN S. [1991], *Logiche intensionali. Sistemi proposizionali di logica modale, deontica, epistemica*, Franco Angeli, Milano.

— [1997], *Non contraddizione e terzo escluso. Le regole della negazione nella logica classica, intuizionistica e minimale*, Franco Angeli, Milano.

GARSON J.W. [1984], *Quantification in Modal Logic*, in Gabbay e Guenthner [1983-1989], vol. II, pp. 249-308.

GEACH P.T. [1962], *Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

— [1968], *Identity*, "Review of Metaphysics", 21.

GÖDEL K. [1930], *Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls*, "Monatshefte für Mathematik und Physik", 37, trad. it. *La completezza degli assiomi del calcolo logico funzionale*, in Casari [1979], pp. 137-150.

— [1931], *Über formal unentscheidbare Sätze der* Principia Mathematica *und verwandter Systeme I*, "Monatshefte für Mathematik und Physik", 38, trad. it. *Sulle proposizioni formalmente indecidibili dei Principia Matematica e di sistemi affini I*, in Shanker [1988], pp. 21-62.

— [1944], *Russell's Mathematical Logic*, in *The Philosophy of Bertrand Russell*, a cura di P.A. Schlipp, Northwestern University Press, Evanston, Ill., trad. it. *La logica matematica di Russell*, in Cellucci [1967], pp. 81-112.

— [1964], *What is Cantor's Continuum Problem?*, in *Philosophy of Mathematics*, a cura di P. Benacerraf e H. Putnam, Oxford, trad. it. *Che cos'è il problema del continuo di Cantor?*, in Cellucci [1967], pp. 113-136.

GOODMAN N. [1972], *Problems and Projects*, Bobbs Merrill, Indianapolis.

GREGOIRE F. [1958], *Études hégeliennes. Les points capitaux du système*, Louvain-Paris.

HALMOS P.R. [1960], *Naïve Set Theory*, Van Nostrand, Princeton, N.J.

HARTMANN N. [1923-1929], *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, voll. I-II, De Gruyter (rist. Berlin-New York 1960³), trad. it. *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Mursia, Milano 1972.

HEJENOORT J. VAN [1967] (a cura di), *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic*, Harvard University Press, Harvard.

HENRICH D. [1967], *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

HEYTING A. [1956], *Intuitionism*, North-Holland, Amsterdam.

HINTIKKA J. [1981], *The Logic of Information-Seeking Dialogues: A Model*, in Becker e Essler [1981], pp. 213-231.

— [1957], *Identity, Variables and Impredicative Definitions*, "Journal of Symbolic Logic", 21.

HODGES W. [1983], *Elementary Predicate Logic*, in Gabbay e Guenthner [1983-1989], vol. I, pp. 1-132.

HORN J.C. [1965], *Monade und Begriff. Der Weg vom Leibniz zu Hegel*, Oldenbourg, Wien-München.

HORSTMANN R.-P. [1978] (a cura di), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

HÖSLE V. [1988], *Hegels System. Der Idealismus des Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, voll. I-II, Meiner, Hamburg.

— [1991], *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, Guerini, Milano.

— [2003], *Inferenzialismo in Brandom e olismo in Hegel. Una risposta a Richard Rorty e alcune domande per Robert Brandom*, in Ruggiu e Testa [2003], pp. 290-317.

HUGHES G.E., CRESSWELL M.J. [1968], *An Introduction to Modal Logic*, Methuen, London, trad. it. *Introduzione alla logica modale*, Il Saggiatore, Milano 1973.

— [1984], *A Companion to Modal Logic*, Methuen, London, trad. it. *Guida alla logica modale*, Clueb, Bologna 1990.

HYPPOLITE J. [1946], *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, Aubier, Paris, trad. it. *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1972.

ILLETTERATI L. [1995], *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento.

— [1996], *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento.

INWOOD M.J. [1983], *Hegel*, Routledge & Kegan Paul, London.

JAESCHKE W. [1979], *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, "The independent Journal of Philosophy", 3, trad. it. *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla concezione della logica speculativa e sulla sua attualità*, in Nuzzo [1993], pp. 27-52.

JASKOWSKI S. [1948], *Rachunek zdan dla systemow dedukcyjnych sprzecznych*, "Studia Societatis Scientiarum Torunensis", sectio A, I, 5, e *O konjunkcji dyskusyjnej w rachunku zdan dla systmów dedukcyjnych sprzecznych*, "Studia Societatis Scientiarum Torunensis", sectio A, I, 8, trad. it. *Calcolo delle proposizioni per sistemi deduttivi contraddittori*, in Marconi [1979], pp. 281-303.

JEFFREY R. [1967], *Formal Logic. Its Scope and Limits*, McGraw-Hill, New York.

JOHANSSON I. [1936], *Der Minimalkalkül, ein reduzierter intuitionistischer Formalismus*, "Compositio math.", 4.

JUBILN M. [1996], *The Myth of Identity Conditions*, "Philosophical Perspectives", 10.

KALISH D., MONTAGUE R. [1964], *Logic: Techniques of Formal Reasoning*, Harcourt, New York.

KANT I. [1763], *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, bei Johann Jacob Kanter, trad. it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in ID., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1990[2].

— [1781], *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga, trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1995[5].

— [1783], *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, hrg. Von K. Vörlander, Felix Meiner, Hamburg 1993, trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Bruno Mondadori, Milano 1997.

KAPLAN D. [1979], *On the Logic of Demonstratives*, "Journal of Philosophical Logic", 8.

KENNY A. [2003], *Frege. Un'introduzione*, Einaudi, Torino.

KIRKHAM R.L. [1992], *Theories of Truth. A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, Mass.

KLEENE S. [1952], *Introduction to Metamathematics*, North-Holland, Amsterdam.

— [1976], *The work of Kurt Gödel*, "Journal of Symbolic Logic", 41, trad. it. *L'opera di Kurt Gödel*, in Shanker [1988], pp. 63-91.

KNEALE W., KNEALE M. [1962], *The Development of Logic*, trad. it. *Storia della logica*, Einaudi, Torino 1972.

KOTAS J. [1971], *On the Algebras of Classes of Formulae of Jaskowski's Discussive System*, "Studia Logica".

— [1975], *Discussive Sentential Calculus of Jaskowski*, "Studia Logica".

KRAJEWSKI W. [1981], *Dialektik und die Entwicklung der Wissenschaft*, in Becker e Essler [1981], pp. 182-186.

KRIPKE S. [1959], *A Completeness Theorem in Modal Logic*, "Journal of Symbolic Logic", 24.

— [1963a], *Semantical Analysis of Intuitionistic Logic I*, in J. Crossley e M. Dummett (a cura di) *Formal Systems and Recursive Functions*, North-Holland, Amsterdam, pp. 92-129.

— [1963b], *Semantical Analysis of Modal Logic I: Normal Modal Propositional Calculi*, "Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik", 9.

— [1965], *Semantical Analysis of Modal Logic II: Non-normal Modal Propositional Calculi*, in Addison et al. (a cura di) *The Theory of Models*, North-Holland, Amsterdam, pp. 206-220.

— [1971], *Identity and Necessity*, in Munitz [1971], pp.135-164, trad. it. *Identità e necessità*, in Bonomi [1973], pp. 259-294.

— [1972], *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford 1980, trad. it. *Nome e necessità*, Boringhieri, Torino 1982.

KROHN W. [1972], *Die formale Logik in Hegels* Wissenschaft der Logik. *Untersuchungen zur Schlußlehre*, Hanser, München.

KRONER R. [1961], *Von Kant zu Hegel*, voll. I-II, Mohr, Tübingen.

KULENKAMPFF A. [1970], *Antinomie und Dialektik. Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie*, Stuttgart, Metzler.

— [1981], *Bemerkungen zur Dialektischen Methode*, in Becker e Essler [1981], pp. 140-144.

LAMB D. [1979], *Language and Perception in Hegel and Wittgenstein*, Avebury.

LANDUCCI S. [1978], *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze.

— [1981], *Opposizione e contraddizione nella* Logica *di Hegel*, in AA.VV. [1981], pp. 89-106.

LEBRUN G. [1972], *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Gallimard, Paris.

LEIBNIZ G.W. [1686], *Discours de Métaphysique. Nouvelle édition collationnée pour la première fois avec le texte autographe de l'auteur*, introduction et notes par H. Lestienne, Alcan, Paris 1907, trad. it. *Discorso di metafisica. Verità prime*, Rusconi, Milano 1999.

LEMMON E.J. [1965], *Beginning Logic*, Th. Nelson & Sons and Van Nostrand Reinhold, London, trad. it. *Elementi di logica*, Laterza, Roma-Bari 1975.

LENK H. [1981], *On the Dialectical Concept of Contradiction*, in Becker e Essler [1981], pp. 144-146.

LEWIS D. [1973], *Counterfactuals*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

— [1982], *Logic for Equivocators*, "Nous", 16.

LOLLI G. [1974], *Teoria assiomatica degli insiemi*, Boringhieri, Torino.

— [1991], *Introduzione alla logica formale*, Il Mulino, Bologna.

— [1994], *Incompletezza. Saggio su Kurt Gödel*, Il Mulino, Bologna.

LOUX M.J. [1978], *Substance and Attribute*, Reidel, Dordrecht.

LUKÁCS G. [1971], *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins: Hegels falsche und echte Ontologie*, Luchterhand, Neuwied; trad. it. in G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale I*, Editori Riuniti, Roma 1976.

ŁUKASIEWICZ J. [1910], *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa,* trad. it. *Del principio di contraddizione in Aristotele*, Quodlibet, Macerata 2003.

MALATESTA M. [1982], *Dialettica e logica formale*, Liguori, Napoli.

MANGIONE C., BOZZI S. [1993], *Storia della logica da Boole ai nostri giorni*, Garzanti, Milano.

MANNINEN J. [1981], *The Analytic and the Synthetic in Hegel's Logic*, in Becker e Essler [1981], pp. 171-178.

MARCONI D. [1979] (a cura di), *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg & Sellier, Torino.

— [1980], *Contradiction and the Language of Hegel's Dialectic: a Study of the Science of Logic* (tesi di dottorato), University Microfilms International, Pittsburgh.

— [1982], voce "Dialettica" in *Enciclopedia*, XV: *Sistematica*, Einaudi, Torino, pp. 173-184.

— [1983], *Logique et dialectique. Sur la justification de certaines argumentations hégéliennes*, "Revue philosophique de Louvain", 81.

— [1984], *Che cos'è la teoria della verità di Tarski ?*, "Teoria".

— [1987], *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari.

— [1995], *On the Structure of Lexical Competence*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 95, trad. it. *La struttura della competenza lessicale*, in Paternoster [1999], pp. 245-261.

— [1997], *Lexical Competence*, MIT Press, Cambridge, Mass., trad. it. *La competenza lessicale*, Laterza, Roma-Bari 1999.

— [1999], *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, Utet, Torino.

— [2001], *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari.

MARCUSE H. [1968], *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt a.M.

MARIANI M. [1994], *Introduzione a Frege*, Laterza, Roma-Bari.

MARITAIN J. [1964], *Moral Philosophy. An Historical and Critical Survey of the Great Systems*, Scribner, New York, trad. it. *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, Morcelliana, Brescia 1988[4].

MARSONET M. [1976], *Introduzione alle logiche polivalenti*, Edizioni Abete, Roma.

MATARRESE F. [1976], *Hegel e la logica dialettica*, Dedalo, Bari.

MCDOWELL J. [1994], *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., trad. it. *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999.

MCGEE, V., MCLAUGHLIN, B. [1995], *Distinctions Without a Difference*, "Southern Journal of Philosophy", 33.

MENDELSON E. [1964], *Introduction to Mathematical Logic*, Van Nostrand, Princeton, trad. it. *Introduzione alla logica matematica*, Boringhieri, Torino 1972.

MERKER N. [1961], *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milano.

MICHELINI F. [2004], *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella "Scienza della logica" di Hegel*, EDB, Bologna.

MICHELINI F., MORANI R. [2003] (a cura di), *Hegel e il nichilismo*, Franco Angeli, Milano.

MONDADORI M., D'AGOSTINO M. [1997], *Logica*, Bruno Mondadori, Milano.

MONTAGUE R. [1974], *Formal Philosophy*, Yale University Press, New Haven.

MORETTO A. [1981], *Matematica e contraddizione nella "Logica di Jena" (1804-1805) di Hegel*, in AA.VV. [1981], pp. 291-301.

— [1984], *Hegel e la matematica dell'infinito*, Verifiche, Trento.

MORICONI E. [2001], *L'incompletezza dell'aritmetica*, in Bellotti, Moriconi e Tesconi [2001], pp. 175-256.

MUGNAI M. [1992], *Leibniz's Theory of Relations*, Steiner Verlag, Stuttgart.

— [2001], *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino.

MUNITZ M.K. [1971] (a cura di), *Identity and Individuation*, New York University Press, New York.

MURE G. [1940], *An Introduction to Hegel*, Clarendon, Oxford, trad. it. *Introduzione a Hegel*, Ricciardi, Milano-Napoli 1943.

— [1950], *A Study of Hegel's Logic*, Clarendon, Oxford.

NAGEL E., NEWMAN J.R. [1958], *Gödel's Proof*, New York University Press, New York, trad. it. *La prova di Gödel*, Boringhieri, Torino 1974.

NEUMANN J. VON [1925], *Eine Axiomatisierung der Mengenlehre*, "Journal für die reine und angewandte Mathematik", 154, trad. ingl. *An axiomatization of set theory*, in Heijenoort [1967], pp. 393-413.

NOTO A. [1975], *Le logiche non classiche*, Bulzoni, Roma.

NUNZIANTE A.M. [2001], *Monade e contraddizione. L'interpretazione hegeliana di Leibniz*, Verifiche, Trento.

NUZZO A. [1993] (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Roma.

— [1997], *La logica*, in Cesa [1997], pp. 39-82.

PARTEE B. [1989], *Possibile Worlds in Model-Theoretic Semantics: A Linguistic Perspective*, in A. Steere (a cura di) *Possible Worlds in Humanities*, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 93-123.

PASQUINELLI A. [1969] (a cura di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino.

PATERNOSTER A. [1999] (a cura di), *Mente e linguaggio*, Guerini, Milano.

PENCO C. [1999], *Ragione e pratica sociale: l'inferenzialismo di Robert Brandom*, "Rivista di filosofia", 3.

PERELDA F. [2003], *Hegel e Russell. Logica e ontologia tra moderno e contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova.

PERISSINOTTO L. [1993] (a cura di), *Linguaggio e interpretazione. Una disputa filosofica*, Unicopli, Milano.

— [1997], *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano.

— [2002], *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

PETERSEN U. [1981], *What is Dialectic: Logic Versus Epistemology*, in Becker e Essler [1981], pp. 187-189.

PICARDI E. [1994], *La chimica dei concetti. Linguaggio, logica, psicologia 1879-1927*, Il Mulino, Bologna.

PINKARD T. [1994], *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.

PIPPIN R.B. [1988], *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge.

PITCHER G. [1964] (a cura di), *Truth*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J.

PITTARELLO S. [2000], *Sulla problematicità del principio del terzo escluso. Linguisticità e senso concreto del principio nella lettura intuizionista di L.E.J. Brouwer*, "Epistemologia", 1.

PIZZI C. [1974] (a cura di), *La logica del tempo*, Boringhieri, Torino.

— [1987], *Dalla logica della rilevanza alla logica condizionale*, Euroma, Roma.

PLATONE, *Teeteto*, a cura di M. Valgimigli e A.M. Ioppolo, Laterza, Roma-Bari 1999.

POPPER K.R. [1969], *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London, trad. it. *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972.

PRAWITZ D. [1965], *Natural Deduction. A Proof-Theoretical Study*, Almqvist & Wilksell, Uppsala.

PRIEST G. [1979], *Classical Logic aufgehoben* (conferenza tenuta al Convegno dell'Australasian Association of Philosophy di Melbourne), ora in Priest, Routley e Norman [1989], pp. 131-148.

— [1980], *Reductio ad Absurdum et Modus Tollendo Ponens* (conferenza tenuta al Simposio su logiche paraconsistenti e rileventi dell'Australian National University), ora in Priest, Routley e Norman [1989], pp. 613-626.

— [1987], *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*, Martinus Nijhoff.

— [1989], *Dialectic and Dialetheic*, "Science and Society", 4.

— [1995], *Beyond the Limits of Thought*, Cambridge University Press, Cambridge Mass.

— [1998], *What is so Bad about Contradictions?*, "Journal of Philosophy", 8.

— [1999], *Perceiving Contradictions*, "Australasian Journal of Philosophy", 4.

Priest G., Routley R. [1989a], *An Outline of the History of (Logical) Dialectic*, in Priest, Routley e Norman [1989], pp. 76-98.

— [1989b], *Applications of Paraconsistent Logics*, in Priest, Routley e Norman [1989], pp. 367-393.

— [1989c], *Systems of Paraconsistent Logics*, in Priest, Routley e Norman [1989], pp. 151-186.

— [1989d], *The Philosophical Significance and Inevitability of Paraconsistency*, in Priest, Routley e Norman [1989], pp. 483-539.

Priest G., Routley R., Norman J. [1989] (a cura di), *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*, Philosophia Verlag, München.

Prior A.N. [1962], *Formal Logic*, Oxford University Press, Oxford.

Putnam H. [1975], *Philosophical Papers*, vol. II *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. it. *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano 1987.

Quine W.V.O. [1937], *New Foundations for Mathematical Logic*, "American Mathematical Monthly", 44, trad. it. con aggiunte *Nuovi fondamenti per la logica matematica*, in Quine [1953], pp. 75-94.

— [1953], *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., trad. it. *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966.

— [1960], *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Mass., trad. it. *Parola e oggetto*, Il Saggiatore, Milano 1970.

— [1961], *Mathematical Logic*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

— [1963], *Set Theory and its Logic*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

— [1966], *The Ways of Paradox and Other Essays*, Random House, New York, trad. it. *I modi del paradosso e altri saggi*, Il Saggiatore, Milano 1975.

— [1968], *Ontological Relativity*, "Journal of Philosophy", 65, trad. it. *La relatività ontologica*, in Id., *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986.

— [1970], *Philosophy of Logic*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., trad. it. *Logica e grammatica*, Il Saggiatore, Milano 1981.

— [1981], *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

RAGGIO A.R. [1968], *Propositional Sequence-Calculi for Inconsistent Systems*, "Notre Dame Journal of Formal Logic".

RAMSEY F.P. [1931], *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, Routledge & Kegan Paul, London, trad. it. *I fondamenti della matematica e altri scritti di logica*, Feltrinelli, Milano 1964.

RANTALA V. [1981], *Knowing a Contradiction*, in Becker e Essler [1981], pp. 191-198.

READ S. [1988], *Relevant Logic*, Basil Blackwell, London.

REDDING P. [1996], *Hegel's Hermeneutics*, Cornell University Press, Ithaca & London.

— [2003], *Esplicitare l'inferenzialismo di Hegel*, in Ruggiu e Testa [2003], pp. 501-522.

RESCHER N. [1973], *The Coherence Theory of Truth*, Oxford University Press, Oxford.

— [1979], *Non-standard Possible Worlds*, trad. it *Mondi possibili non-standard*, in Marconi [1979], pp. 354-416.

— [1980], *The Logic of Inconsistency: a Study in Non-standard Possible Worlds Semantics and Ontology*, Basil Blackwell, Oxford.

RESNIK M.D. [1974], *On The Philosophical Significance of Completeness Proofs*, "Journal of Symbolic Logic", 3, trad. it. *Il significato filosofico delle dimostrazioni di coerenza*, in Shanker [1988], pp. 143-161.

RIGAMONTI G. [1992] (a cura di), *La formazione della teoria degli insiemi. Saggi di Georg Cantor 1872-1883 con note di Ernst Zermelo*, Sansoni, Firenze.

ROGOWSLI L.S. [1964], *Logika kierunkova a beglowska teza o sprzecznosci zmiany*, "Studia Societatis Scientiarum Torunensis", sectio A, XV, 2, trad. it. *La logica direzionale e la tesi hegeliana della contraddittorietà del mutamento*, in Marconi [1979], pp. 114-219.

ROSENKRANZ K. [1844], *Hegels Leben*, Berlin, trad. it. *Vita di Hegel*, Vallecchi, Firenze 1966.

ROSSER B. [1936], *Extension of Some Theorems of Gödel and Church*, "Journal of Symbolic Logic", 1.

ROUTLEY R., MEYER R.K. [1976], *Dialectical Logic, Classical Logic and the Consistency of the World*, "Studies in Soviet Thought", 16, trad. it. *Logica dialettica, logica classica e non-contraddittorietà del mondo*, in Marconi [1979], pp. 324-353.

ROUTLEY R., ROUTLEY V. [1972], *Semantics for first degree entailment*, "Nous", 6.

RUGGENINI M. [2003a], *Hegel e il nichilismo*, in Michelini e Morani [2003], pp. 85-114.

— [2003b], *Lo spirito e la parola. Dialettica di soggettività e finitezza*, in Ruggiu e Testa [2003], pp. 478-500.

RUGGIU L., TESTA I. [2003] (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini, Milano.

RUSSELL B. [1900], *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. it. *La filosofia di Leibniz*, Longanesi, Milano 1971.

— [1903], *The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. it. *I principi della matematica*, Longanesi, Milano 1988.

— [1905], *On Denoting*, "Mind", 14, trad. it. *Sulla denotazione*, in Bonomi [1973], pp. 179-195.

— [1918 e 1925], *The Philosophy of Logical Atomism*, "The Monist", 28-29, e *Logical Atomism*, in F.H. Muirhead (a cura di) *Contemporary British Philosophy*, Allen & Unwin, London, trad. it. in *La filosofia dell'atomismo logico*, Einaudi, Torino 2003.

— [1919] *Introduction to Mathematical Philosophy*, Allen & Unwin, London, trad. it. *Introduzione alla filosofia matematica*, Newton Compton, Roma 1970.

— [1921], *Introduzione* a Wittgenstein [1921], pp. 3-20.

— [1940], *An Inquiry into Meaning and Truth*, Allen & Unwin, London, trad. it. *Significato e verità*, Longanesi, Milano 1963.

— [1959], *My Philosophical Development*, Allen & Unwin, London, trad. it. *La mia vita in filosofia*, Longanesi, Milano 1961.

RUSSELL B., WHITEHEAD A.N. [1910-1913], *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. it. parz. *Introduzione ai "Principia Mathematica"*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

SACCHETTO M. [1998], *Dialettica*, La Nuova Italia, Firenze.

SANTAMBROGIO M. [1992] (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

SARLEMIJN A. [1971], *Hegelsche Dialektik*, De Gruyter, Berlin-New York.

SASS H.M. [1981], *Speculative Logic (Dialectics) as Conflicts Theory*, in Becker e Essler [1981], pp. 66-68.

SCHLICK M. [1930], *Die Wende der Philosophie*, "Erkenntnis", 1, trad. it. *La svolta della filosofia*, in Pasquinelli [1969], pp. 255-263.

SCHNÄDELBACH H. [1987], *Dialektik und Diskurs*, "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", 1.

— [1999], *Hegel zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, trad. it. *Hegel*, Il Mulino, Bologna 2002.

SELLARS W. [1956], *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

SEVERINO E. [1958], *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia (nuova ed. ampliata: Adelphi, Milano 1981).

— [1972], *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia (nuova ed. ampliata: Adelphi, Milano 1995).

— [1978], *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma.

— [1980], *Destino della necessità*, Adelphi, Milano.

— [1988], *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano.

— [1995], *Tautótes*, Adelphi, Milano.

SHANKER S.G. [1988] (a cura di), *Gödel's Theorem in Focus*, Croom Helm, London, trad. it. *Il teorema di Gödel*, Muzzio, Padova 1991.

SKOLEM T. [1962], *Abstract Set Theory*, Notre Dame University Press, Notre Dame.

SMULLYAN R. [1988], *Forever undecided. A puzzle guide to Gödel*, Oxford University Press, Oxford.

— [1992], *Gödel's Incompleteness Theorems*, Oxford University Press, Oxford.

SOLL I. [1981], *The Dialectics of Self-Deception*, in Becker e Essler [1981], pp. 147-163.

SPINOZA B., *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988.

STALNAKER R.C. [1968], *A Theory of Conditionals*, in N. Rescher (a cura di) *Studies in Logical Theory*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 98-112.

— [1984], *Inquiry*, MIT Press, Cambridge, Mass.

STRAWSON P.F. [1959], *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, trad. it. *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli-Bocca, Milano 1978.

— [1997], *Entity & Identity and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford-New York.

SUNDHOLM G. [1983], *Systems of Deduction*, in Gabbay e Guenthner [1983-1989], vol. I, pp. 133-188.

SUPPES P. [1960], *Axiomatic Set Theory*, Van Nostrand, Princeton, N.J.

SZABO M.E. [1969] (a cura di), *The Collected Papers of G. Gentzen*, North-Holland, Amsterdam.

TARCA L.V. [1993], *Élenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Genova.

— [1995], *Logica Philosophica*, Magazzino Editrice, Salerno.

— [2001], *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli.

TARSKI A. [1936], *O ugruntowaniu naukowej semantyki*, "Przeglad Filozoficzny", 39 (1936), trad. it. *La fondazione della semantica scientifica*, in Bonomi [1973], pp. 425-432.

— [1956], *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*, Oxford University Press, Oxford.

TESTA I. [2002], *Hegel critico e scettico. Illuminismo, repubblicanesimo e antinomia alle origini della dialettica*, Il Poligrafo, Padova.

— [2003], *Idealismo e normatività. Robert Brandom e la ricezione americana di Hegel*, in Ruggiu e Testa [2003], pp. 318-337.

THEUNISSEN M. [1975], *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriff*, in Horstmann [1978], trad. it. *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico di verità*, in Nuzzo [1993], pp. 109-136.

— [1980], *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

TOULMIN S. [1958], *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. it. *Gli usi dell'argomentazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1975.

TRENDELENBURG A. [1840-1870], *Logische Untersuchungen*, Bethge, Berlin (Hildesheim, Olms, 1964).

TROELSTRA A.S., DALEN D. VAN [1988], *Constructivism in Mathematics: An Introduction*, North-Holland, Amsterdam.

UNWIN N. [1984], *Substance, Essence and Conceptualism*, "Ratio", 26.

URQUHART A. [1986], *Many-Valued Logic*, in Gabbay e Guenthner [1983-1989], vol. III, pp. 71-116.

USBERTI G. [1980], *Logica, verità e paradosso*, Feltrinelli, Milano.

VARZI A.C. [2001], *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, Roma.

VATTIMO, G., ROVATTI, P.A. [1983] (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.

VERRA V. [1992], *Letture hegeliane. Idea, natura e storia*, Il Mulino, Bologna.

WANG H. [1963], *A Survey of Mathematical Logic*, Science Press, North-Holland, Peking-Amsterdam.

WIGGINS D. [1967], *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Basil Blackwell, Oxford.

— [1980], *Sameness and Substance*, Basil Blackwell, Oxford.

— [2001], *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge.

WITTGENSTEIN L. [1921], *Logisch-philosophische Abhandlung*, "Annalen der Naturphilosophie", 14, (ed. riveduta con trad. ingl. *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London 1922), trad. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998.

— [1953], *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967.

— [1956], *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Basil Blackwell, Oxford, trad. it. *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1971.

— [1969], *Philosophische Grammatik*, Basil Blackwell, Oxford, trad. it. *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1990.

— [2000], *Big Typescript*, Springer Verlag, Wien, trad. it. *The Big Typescript*, Einaudi, Torino.

WOHLFAHRT G. [1981], *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, De Gruyter, Berlin-New York.

WOLFF M. [1981], *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Hain, Königstein.

WRIGHT C. [1980], *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, Duckworth, London.

YOVEL Y. [1981], *Hegel's Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational. Its Ontological Content and Its Function in Discourse*, in Becker e Essler [1981], pp. 111-126.

ZERMELO E. [1908], *Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre*, "Mathematische Annalen", 65.

INDICE DEI NOMI